Class 248.42 B633 Yb Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

OTTO HARRASSOWITZ

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/lutherundbohme0000henr

ARBEITEN ZUR KIRCHENGESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON
KARL HOLL UND HANS LIETZMANN
2

LUTHER UND BÖHME

VON

LIC. HEINRICH BORNKAMM
PRIVATDOZENT DER KIRCHENGESCHICHTE IN TÜBINGEN

BONN
A. MARCUS UND E. WEBER'S VERLAG
1925

A. Marcus und E. Weber's Verlag (Dr. jur. Albert Ahn) in Bonn

---

Demnächst werden erscheinen:

Arbeiten zur Kirchengeschichte

herausgegeben von

Karl Holl und **Hans Lietzmann**

1) **Lietzmann, Hans, Petrus und Paulus in Rom.** Zweite neubearbeitete Auflage (in Vorbereitung)
2) **Bornkamm, Heinrich, Luther und Böhme**
3) **Rückert, Hanns, Das Tridentiner Rechtfertigungsdekret** (im Druck)
4) **Koch, Hugo. Die Cyprianische Schriftensammlung**
5) **Eltester, Walther, Liturgie und Kirchenjahr von Antiochia nach Johannes Chrysostomus**

Weitere Bände sind in Vorbereitung.

Luthers Ideale in Vergangenheit und Gegenwart

von

Hans Lietzmann

Preis 0.40 Mark

Vom gleichen Verfasser erschien:

Petrus und Paulus in Rom

Liturgische und archäologische Studien

Mit 6 Plänen

Preis 6.—

Hoffen wir, daß es mehr und mehr zu solch kirchenrechtsgeschichtlicher Einarbeitung der Kirchenhistoriker kommen möge, und daß uns auch auf diesem Grenzgebiete bald beschieden wird zu erleben, was wir in Lietzmanns Buch dank dem Zusammenarbeiten von Kirchengeschichte, Liturgiegeschichte und philologisch-archäologischer Forschungsweise vor uns haben — ein wissenschaftliches Ereignis.

Ulrich Stutz in der Zeitschr. der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte.

Hiermit hat Lietzmann ein wertvolles Stück römischer kirchlicher Tradition wissenschaftlich bestätigt. Wenigstens scheint mir alles Wesentliche, was er über die Geschichte dieser Tradition von 258 an vorträgt, fest verankert.

Adolf Jülicher in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen.

ARBEITEN ZUR KIRCHENGESCHICHTE 2
HERAUSGEGEBEN VON
KARL HOLL UND HANS LIETZMANN

2

1483-1546 Jakob 1575-16

LUTHER UND BÖHME

VON

LIC. HEINRICH BORNKAMM 1901-
PRIVATDOZENT DER KIRCHENGESCHICHTE IN TÜBINGEN

BONN
A. MARCUS UND E. WEBERS VERLAG
1925

248.42
B633Yb

85906

Alle Rechte, besonders das der Übersetzung in fremde Sprachen vorbehalten.

Copyright 1925 by A. Marcus & E. Webers Verlag in Bonn.

Made in Germany.

MEINEN ELTERN

ZUR SILBERNEN HOCHZEIT

Vorwort

Daß Jakob Böhme, auch abgesehen davon, daß wir in diesem Jahr zum 300. Male seines Todestages gedenken, als Philosoph wie als religiöser Mensch seit langem eine neue wissenschaftliche Behandlung verdient, unterliegt keinem Zweifel. Zu der umfassenden Aufgabe, die er als Gesamterscheinung der Forschung stellt, kann meine Untersuchung nur eine Vorarbeit sein. Sie sucht den Zugang an einer bisher wenig beachteten und nie ernsthaft in Angriff genommenen Stelle, bei den protestantischen Grundmotiven seines Denkens. Unter dieser Fragestellung ist Böhme gesehen und sind die voraufgehenden und begleitenden Bewegungen herangezogen worden. Aber ich bin der Hoffnung, daß dieser Zugang in den Kern von Böhmes Wesen hineinführt, indem er die Grundlagen und letzten Antriebe seiner Weltanschauung erschließt, die wichtiger sind als alle Einzelvorstellungen. Um so mehr liegt mir daran, deutlich zu sagen, daß die beiden Gebiete, die ich getrennt behandeln mußte, eine Einheit bilden. So sehr man praktisch ein Recht hat — das zeigt ein einziger Blick in die rein oder vorwiegend religiösen Schriften Böhmes — seine Frömmigkeit als ein in sich geschlossenes Ganzes zu betrachten, so gehört doch andererseits seine gesamte Spekulation in sie hinein. Das ist gerade etwas vom Anziehendsten bei Böhme. Überall sieht man bei ihm die gleichen, aus dem Inneren dringenden Motive. Ich wünschte, daß davon auch etwas durch die spröde Form der Untersuchung hindurch zu spüren wäre.

Was dieses Buch Karl Holl verdankt, habe ich überall zu zeigen mich bemüht. Es ist damit lange nicht genug. Abgesehen von der ersten Anregung und steter, freundlicher Anteilnahme muß ich in Fragestellung und Methode, Verständnis und Urteilsbildung das Beste voller Dankbarkeit auf ihn zurückführen. Schließlich hat meine Untersuchung durch seine und vor allem durch Hans Lietzmanns Bemühungen, für die ich auch hier herzlich danke, die Druckmöglichkeit gefunden. Daneben muß ich der Anregung und des Austausches mit einer Reihe von Freunden gedenken, deren stiller Einfluß vielleicht stärker in meinem Buch gewirkt hat, als ich es jetzt selber erfassen kann. Vor allem erwähne ich mehrfache Aussprachen mit Hermann Dörries, die mir namentlich für die Behandlung der deutschen Mystik von Wert waren.

Die neueste Literatur habe ich leider nicht mehr verwerten können. Vor allem kam mir erst nach Beginn des Druckes, der sich infolge meiner Habilitation über einen verhältnismäßig langen Zeitraum erstreckte, die Gedenkgabe der Stadt Görlitz: Jakob Böhme. In Verbindung mit Curt Adler und Felix Voigt herausgegeben von Richard Jecht. Görlitz 1924, zur Hand. So konnte ich nur noch an einer Stelle, an der es mir besonders wünschenswert erschien, darauf Bezug nehmen. Ich hoffe aber in der Theol. Literaturzeitung auf diese wertvollste Schrift des Böhme-Jubiläums zurückkommen zu können.

Tübingen, November 1924.

Heinrich Bornkamm.

Inhalt

I. Teil

Die Einwirkung Luthers auf das spekulative System Jakob Böhmes

Seite

Einleitung 1

1. Abschnitt. Die spekulativen Grundgedanken Jakob Böhmes 8
  - I. Der naturphilosophische Charakter des Systems und die Problemstellung 8
  - II. Das System der Reifezeit 19
    - 1. Der metaphysische Prozeß 19
    - 2. Die Frage des Bösen 37
    - 3. Allmacht und Freiheit 42
    - 4. Die Begründung der Erkenntnis 46
  - III. Die Entwicklung Böhmes 50
    - A. Die Stufen seiner Entwicklung 50
      - 1. Die „Morgenröte“ (1612) 50
      - 2. Die Schriften „Von den drei Prinzipien“ und „Vom dreifachen Leben“ (1618—20) 60
      - 3. „Von der Menschwerdung Jesu Christi“ und die Schriften der Reifezeit (1620—24) 67
    - B. Die Grundlinien seiner Entwicklung 72

2. Abschnitt. Der Fortschritt gegenüber der deutschen Mystik 74
  - 1. Der metaphysische Prozeß bei Meister Eckhart und sein Verhältnis zu Böhme 79
  - 2. Das Problem des Bösen bei Meister Eckhart . . . 92
  - 3. Die „Theologia deutsch“ 96

3. Abschnitt. Luther und Böhme 102
  - I. Der Allmachtsbegriff 106
    - 1. Berührung zwischen Luther und Böhme 106
    - 2. Die Umbiegung ins Metaphysische bei Böhme . . . 110
    - 3. Die verschiedenartige Lösung des Freiheitsproblems . 118
  - II. Der Dualismus 131
    - 1. Der sittliche Ausgangspunkt für den metaphysischen Dualismus Böhmes 131
    - 2. Die Form: Liebe und Zorn Gottes 139
    - 3. Die Frage des Bösen 149

Seite
III. Die Betonung des Willens 157
1. Böhmes Psychologie und Meister Eckhart 157
2. Der Einfluß Luthers auf Böhmes Psychologie . . . 161
3. Metaphysik und Psychologie bei Böhme 162

4. Abschnitt. Das Verhältnis von Böhmes Spekulation zu Schwenckfeld und Weigel 168
1. Schwenckfeld 168
2. Weigel und die Eigenart Jakob Böhmes 171

II. Teil

Lutherische und mystische Züge in Böhmes Frömmigkeit

1. Abschnitt. Christus 185
I. Die Entwicklung von Böhmes Christologie und der lutherische Einschlag in den letzten Schriften 185
II. Die mystische Spekulation 193
A. Die Anschauung Böhmes 193
1. Menschwerdung 193
2. Tod und Werk Christi 199
3. Die Anwendung im Abendmahl 203
B. Die geschichtlichen Wurzeln von Böhmes Christologie 206
1. Böhme und Schwenckfeld 206
2. Böhme und Paracelsus 215

2. Abschnitt. Wiedergeburt und Rechtfertigung . . 223
I. Wiedergeburt 223
A. Das Wesen der Wiedergeburt 223
1. Böhmes Christusmystik 223
2. Das Verhältnis zu Luther 231
B. Der Weg zur Wiedergeburt 239
1. Gelassenheit 239
2. Wille und Glaube 243
3. Der Gesamtcharakter von Böhmes Frömmigkeit . 258
II. Rechtfertigung 263

3. Abschnitt. Die Betrachtung der Welt 270
I. Gemeinschaft und Kirche 270
1. Sichtbare und unsichtbare Kirche 270
2. Toleranz 279
3. Beurteilung des Katholizismus 281
II. Ethik 283
1. Grundlagen der Sittlichkeit 283
2. Anwendung auf das weltliche Leben, Staat, Krieg, Ehe 285
III. Das Ziel der Geschichte 294

Schluß 297

I. Teil

Die Einwirkung Luthers auf das spekulative System Jakob Böhmes

Einleitung

Die Schätzung Jakob Böhmes und die Würdigung seiner Bedeutung für die Geschichte der Philosophie und im besonderen der Religionsphilosophie hat seit dem Zusammenbruch des deutschen Idealismus eine starke Wandlung durchgemacht. Damals schöpften nicht nur die Romantiker, vor allem Tieck und Novalis, zum großen Teil aus ihm die Lebendigkeit und geheimnisreiche Fülle der Naturanschauung, die ihrer poetischen Absicht entsprach, und nahmen teil an der „heiteren Fröhlichkeit", die Novalis in ihm fand[1], sondern auch die Träger der großen philosophischen Bewegung, Hegel, Schelling und in seiner besonderen Weise Baader sahen in ihm einen der Höhepunkte in der Geschichte des spekulativen Denkens und führten starke Anregungen für sich selbst auf ihn zurück[2].

---

[1] W. Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung 1913⁴ S. 328. — Zum Ganzen: E. Ederheimer, Jakob Böhme und die Romantiker, Heidelberg 1914.

[2] So sehr Hegel die Art und Weise der Ausführungen Böhmes als barbarisch empfand (Vorlesungen über die Gesch. d. Philos. III. Werke Bd. 15 S. 297. 301), so schilderte er damit doch zugleich in der ausführlichen Darstellung, die er ihm widmete (S. 296—327), die „ungeheure barbarische Kraft, die Wirklichkeit als Begriff zu gebrauchen", die im Hintergrunde

Ferd. Christ. Baur schrieb keine seiner großen dogmengeschichtlichen Monographien, ohne Böhme ein ausführliches Kapitel zu widmen und von Mal zu Mal seine Darstellung neu zu begründen und zu bessern, und beschäftigte sich noch einmal in einer besonderen Abhandlung mit ihm[1]. Eine Fülle von Einzelliteratur und Gesamtdarstellungen von Feuerbach, Christ. Herm. Weiße, Staudenmaier, Hamberger, Carrière u. a. erschien; vor allem war sein Pantheismus eine lebhaft erörterte Frage[2].

---

den „spekulativsten Gedanken“ enthalte, der nur der angemessenen Darstellung entbehre (S. 303). Ebensowenig wie die Barbarei „sei zu verkennen die größte Tiefe, die sich mit der Vereinigung der absolutesten Gegensätze herumgeworfen hat“ (S. 327). Neben dieser „absoluten Identität der Unterschiede“, die Hegel bei ihm fand (S. 307), erschien ihm von besonderem Wert, ja ein Hinabsteigen in „die ganze Tiefe des göttlichen Wesens“ die Versetzung des Bösen in die Ichheit, die Erkenntnis des Ich als der wahren Negativität (S. 317). Übereinstimmend mit dieser Darstellung bezeichnete er ihn in einer Äußerung zu Baader als den „tiefsten aller Philosophen“, weil er über die Dialektik der Gegensätze hinaus noch ein drittes Prinzip gefunden habe, das ihre gleichzeitige Trennung und Verbindung enthalte (Baaders Ges. Werke Bd. 13 S. 81). Er sah damit in ihm einen Vorläufer seiner selbst. — Wie viel Schelling, der ihn als eine „Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit“ pries (Philosophie der Offenbarung. Sämtl. Werke 2. Abt. Bd. 3 S. 123), und Baader, der ihm eine Reihe von Vorlesungen widmete und einen Kommentar zu Böhmes Schrift „Von der Gnadenwahl“ begann, ihm verdanken, ist hinlänglich bekannt.

[1] Anläßlich einer Literaturbesprechung Theol. Jahrb. Bd. 8, 1849, S. 85 ff. — Vorhergehen: Die christl. Gnosis 1835 S. 557 ff. Die christl. Lehre von d. Versöhnung 1838 S. 465 ff. Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes III 1843 S. 261 ff. 323 ff. Die kurze Darstellung Gesch. der christl. Kirche Bd. 4, 1863, S. 348 ff. ist nicht von Bedeutung.

[2] Am besten ist das zusammengestellt von Hamberger in seiner Einleitung zum 13. Bande von Baaders gesammelten Werken, Leipzig 1855.

Aber auch das spekulativ gerichtete Luthertum besaß Sinn für ihn. Martensen schrieb ein Buch über ihn, das trotz mancher Verzerrungen von Böhmes metaphysischem System, die durch Martensens eigene Stellungnahme bedingt sind, noch heute die beste Darstellung der einzelnen theologischen Lehren Böhmes ist[1]. Hofmann hatte in seiner Jugend eine ausgesprochene Vorliebe für ihn und hat sich mit seiner „Morgenröte“ eifrig beschäftigt. Die Spuren von Böhmes und Schellings Einfluß blieben zeitlebens bei ihm zu merken[2]. — Demgegenüber ist die Lage heute anders. Gerade für Böhmes spekulative Gedanken ist, soweit nicht neue Mystik und Theosophie an ihren Absonderlichkeiten Geschmack gefunden haben, das Interesse erloschen. Die Monographien der letzten Jahrzehnte — den Hauptbestand der neueren Literatur bilden ja Festreden — beschäftigen sich, soweit sie überhaupt von nennenswerter Bedeutung sind, stärker mit den religiösen und sittlichen Seiten seines Wesens. Auch durch die neueste, umfangreiche Darstellung von Paul Hankamer, (Jakob Böhme, Gestalt und Gestaltung, 1924) ist diese Situation noch nicht entscheidend verändert. So sehr H. die Überwindung der Vergessenheit Böhmes als notwendig empfindet und so vieles im einzelnen in seinem Buch richtig gesehen ist, so ist es doch als Ganzes nicht als scharfe Durchdringung und zureichende Darstellung von Böhmes Gedankenwelt zu werten, solange überhaupt Klarheit zur Erkenntnis gehört. Eine Anschauung des bunten Reichtums von Vorstellungen geben andere Behandlungen Böhmes auch schon, wenn auch H. für vieles ein größeres Verständnis besitzt. Aber eine klare Erforschung des systematischen Zusammenhangs hinter diesen Einzelanschauungen bringt auch er durchaus nicht. Von seiner dreifachen Absicht, Böhme zu begreifen aus der Spannung von Mystik und Reformation, von Gotik und Renaissance (als Barock), von West und Ost (als Deutschtum), ist nur die mittlere einigermaßen durchgeführt und enthält vor allem in den literarischen Partien zweifellos richtige Erkenntnisse. Das Problem des ersten Punktes ist durch die kennzeichnende und ja nicht ganz neue Darstellung der Reformation als Verfalls in bürgerliche Moralität völlig verschoben. Die Spielerei des 3. zeigt ein Blick auf die damit gewonnene Deutung des Gottesgedankens: „Böhmes Gott, der aus östlicher Grenzenlosigkeit zur westlichen Bildstrenge sich wandelte, vollendet sich als west-östlicher Dichter-Denker“[1]. So ist sein Buch bei mancher Förderung im einzelnen, der freilich ebensoviel Verdunkelung und Entstellung gegenübersteht, als Ganzes kein Fortschritt der Böhmeerkenntnis. Aber auch in der Geschichte der Philosophie hat Böhme mehr und mehr seinen Platz verloren oder ist zu einer rührenden Kuriosität erniedrigt worden[2]. Es gibt heute Spezialdarstellungen seiner Epoche, die seinen Namen kaum erwähnen und den Grundzügen seines Systems keine besondere Ausführung widmen[1]. Damit ist auch seine Nachwirkung in der Geschichte der Philosophie über Gebühr vergessen und bleibt auf die beiden traditionellen Punkte, Baader und die Freiheitslehre des späteren Schelling beschränkt. Ehe jedoch seine Stellung in der Geschichte der Philosophie erneut untersucht werden kann, muß seine eigene Gedankenwelt schärfer erfaßt und für ihn selbst die Quellenfrage gründlicher beantwortet werden. Bisher ist nur für einen Punkt die Antwort mit einiger Ausführlichkeit und Sorgfalt gegeben worden, für sein Verhältnis zu der alchemistischen Literatur und zu Paracelsus: in der bewundernswert kenntnisreichen, aber auch sehr einseitigen und stark an Einzelheiten hängenden Arbeit von Harleß, Jakob Böhme und die Alchymisten, Leipzig 1882² und dem Aufsatz von G. A. Wyneken, Von Paracelsus zu Böhme[2], der das Ganze ihrer Naturphilosophie in knapper, aber inhaltsreicher Darstellung vergleicht und daher zu den vielen Einzelzügen bei Harleß eine systematische Ergänzung gibt. Wie manches auch sonst noch gestreift ist[3], so ist doch dabei noch der selbstverständlichste und darum wichtigste Einfluß übersehen, der zwar nicht an reicher stofflicher Berührung zu erkennen ist, dafür aber

---

[1] Jacob Böhme, Theosophische Studien. Deutsch von A. Michelsen, Leipzig 1882.

[2] Vgl. sein Selbstzeugnis an Delitzsch: Volck, Theol. Briefe der Prof. Delitzsch und v. Hofmann 1891 S. 38. Vgl. auch: Th. Zahn, J. Chr. K. v. Hofmann 1911 S. 23 Anm. 9. Wapler, Johannes v. Hofmann 1914 S. 20 Anm. 3. Über den Einfluß Schellings: Wapler, Neue kirchl. Zeitschr. XVI 1905 S. 699 ff.

---

[1] S. 291. — H.s Buch unterscheidet sich von meiner Arbeit in Ausgangspunkt, Gesamtanschauung und Arbeitsweise so grundsätzlich, daß es an zahllosen Punkten eine Auseinandersetzung erforderte. Da ich diese hier nicht geben kann, beschränke ich mich im folgenden nur auf wenige Einzelpunkte.

[2] Man vergleiche z. B. das Schlußwort der Darstellung von Falckenberg in seiner Gesch. der neueren Philosophie 1921^8 S. 54: „Niemand wird in Böhmes Spekulation unter der mangelnden Form und der üppig wuchernden Phantastik ein treuherziges Empfinden und ein Denken von ungewöhnlicher Tiefe und Energie verkennen.“ — Eine rühmliche Ausnahme macht Windelband, Gesch. der neueren Philosophie 1911^5 § 19, und vor allem Herm. Schwarz, Der Gottesgedanke in d. Gesch. d.

Phil. I 1913 S. 555 ff., der eine im wesentlichen zutreffende Darstellung gibt, in der Beurteilung aber die unterscheidenden Züge Böhmes durch eine viel zu starke Angleichung an die mittelalterliche Mystik verkennt.

[1] Rich. Hönigswald, Die Philosophie von der Renaissance bis Kant (Geschichte der Philosophie, dargestellt von Bruno Bauch u. a. Bd. 6). Berlin u. Leipzig 1923.

[2] Monatshefte der Comenius-Gesellschaft IX 1900 S. 78 ff.

[3] Anders kann ich die einzige zusammenfassende Arbeit über die Quellen Böhmes, den ganz unkritischen Aufsatz von A. Bastian (Zeitschr. für Philosophie und philos. Kritik 1906 Bd. 128, 168 ff.; Bd. 129, 33 ff.) nicht einschätzen.

dem Denken Böhmes die entscheidenden Antriebe gegeben hat, der Einfluß, der aus seiner Zugehörigkeit zur Reformation erwächst, also auf Luther zurückweist. Zwar ist auch in der bisherigen Literatur gelegentlich schon auf den protestantischen Charakter von Böhmes Philosophie und auf gewisse Beziehungen zu Luther hingewiesen worden. Vor allem seine eindringliche Beschäftigung mit dem Problem des Bösen und manche Punkte seiner spezielleren Theologie gaben den Hinweis dafür[1]. Aber zu einer ernsthaften Erwägung dieses Einflusses hat das bisher noch nicht geführt. Erst Karl Holl hat in seinem Aufsatz über „die Kulturbedeutung der Reformation“ den Zusammenhang klar erkannt und in programmatischen Sätzen ausgesprochen, die um der entscheidenden Anregung willen, die sie mir gegeben haben, an der Spitze meiner Arbeit stehen müssen: „Sein Gottesbegriff, der den Widerspruch, die ‚Qual‘ in Gott feststellt, ist tatsächlich nichts anderes als die spekulative Ausgestaltung der lutherischen Gegenüberstellung von Zorn und Liebe in Gott. Luther selbst hätte sich freilich lebhaft dagegen gewehrt, daß man den Gegensatz von Zorn und Liebe, der sich bei ihm auf einen sich selbst bestimmenden, zielhaften Willen bezog, ins Metaphysische umsetzte und damit Gott selbst einer naturhaften Notwendigkeit unterwarf. Aber die Tatsache bleibt doch bestehen, daß Böhme eigenartig lutherischen Antrieben innerhalb der Philosophie des deutschen Idealismus Anerkennung verschafft hat. Sie bedeuteten dort eine Vertiefung der ganzen Weltanschauungsfrage. In Böhmes Philosophie trat eine Betrachtungsweise auf, die wiederum ganz streng auf das Sittliche eingestellt war und die deshalb auch den Willen — im Gottesbegriff und beim Menschen — für wichtiger hielt als das Denken. Sie zeigte Kampf und Widerspruch, wo Leibniz nur gleitende Übergänge wahrgenommen hat; aber sie trat zugleich in Gegensatz zu der mit der vordringenden Naturwissenschaft sich verbindenden ästhetischen Weltauffassung (Giordano Bruno!)“[1].

---

[1] Neuerdings hat besonders E. Seeberg diesen Zusammenhang gelegentlich berührt und vor allem auf die Bedeutung der Gegensätze, den doppelten Ausgang des Gerichts, die Wertung des Negativen in der Geschichte und andere unmystische Züge in J. Böhme hingewiesen. Vgl. Zur Frage der Mystik 1921 S. 3 ff. Gottfried Arnold 1923 S. 361 ff. Auch G. A. Wyneken a. a. O. S. 78 ff. 106 hat Beziehungen empfunden, freilich nicht sehr glücklich. Auf die von R. Otto, Das Heilige 1924[12] S. 124 ff. hergestellte Verbindung gedenke ich unten (S. 145 ff.) näher einzugehen.

Bei einer genaueren Untersuchung des Einflusses, den Luther auf das spekulative System Jakob Böhmes ausgeübt hat, muß ausgegangen werden von einer neuen Darstellung dieses Systems selbst. Denn einmal ist hier längst noch nicht alles mit der wünschenswerten Schärfe klargestellt, und andererseits hängt für die Durchführung der Aufgabe alles davon ab, wie man die Gegenstände und Antriebe von Böhmes Denken auffaßt. Und da es nicht nur gilt, seine Aussagen, sondern in besonderem Maße auch die Motive, aus denen heraus er seine metaphysische Gesamtanschauung gebildet hat, zu betrachten, so darf man sich nicht mit dem ausgereiften System Böhmes begnügen, sondern muß die Entwicklung seines Denkens, die die Motive in besonderer Deutlichkeit erkennen läßt, mitheranziehen. Es empfiehlt sich dabei, vom Ziele auszugehen. Denn nur der Blick auf das Resultat gibt den kritischen Maßstab in die Hand, die Grundzüge der Entwicklung, die vorwärtstreibenden Kräfte und die entscheidenden Wendepunkte richtig herauszufinden.

---

[1] Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I Luther 1923 $^{2.3.}$ S. 531.

1. Abschnitt

Die spekulativen Grundgedanken Jakob Böhmes

I. Der naturphilosophische Charakter des Systems und die Problemstellung

Der erste Eindruck des großen metaphysischen Systems Jakob Böhmes ist der einer verwirrenden Fülle. In einer Sprache, die neben einem Gewirr naturphilosophischer Kunstausdrücke, einer geradezu närrisch anmutenden Deutung der Lautwerte eines Wortes, die zum symbolischen Ausdruck geheimnisvoll in diesem Wort zusammengefaßter Kräfte oder Beziehungen werden (der „Natursprache“, die Böhmes ganz besonderer Stolz war[1]), Stücke von einem ungemein lebendigen, farbenkräftigen Ausdrucksvermögen enthält, schildert er ein in gewaltiger Bewegung entstehendes, im ständigen Werden befindliches Natur- und Weltgeschehen vom größten Ausmaß. Er umspannt in seinem Denken Natur und Gott und schaut sie in ihrer ganzen Geschiedenheit und ihrer innigen Durchdringung. Die Mittel der Veranschaulichung sind die der Naturphilosophie seiner Zeit: der Alchemie und Paracelsus oder anderen uns nicht mehr faßbaren Überlieferungen entnommene Begriffe und Vorstellungen. Wenn man seine erste Schrift „Die Morgenröte im Aufgang“ (1612) zur Hand nimmt, tritt einem sofort, ja hier wohl am allerbuntesten und eigenartigsten, die ganze kosmologische Spekulation entgegen. Er will Gott schildern, wie er aus der Natur zu erkennen ist[1], und versenkt sich darum zunächst in diese. In ihr findet er als Erstes und Grundlegendes „2 Qualitäten, eine gute und eine böse, die in dieser Welt in allen Kräften, in Sternen und Elementen, sowol in allen Kreaturen in einander sind“[2]. Diese beiden „Species“ des „Heilsamen“ und des „Grimmigen“ finden sich in den Urkräften Hitze und Kälte, aus denen Luft und Wasser entstehen[3], wie auch in anderen Qualitäten, in der bittern, süßen, sauern und herben wieder, die im Gegensatz oder im Ausgleich in allen Dingen enthalten sind und deren Wirkung aufeinander regeln[4]. Hier offenbaren sich magische Beziehungen von den Sternen her, die ihrerseits wieder von der Sonne erleuchtet und „temperiert“ werden, „daß alles fein lieblich und freudenreich wird“[5]. All das ist ein Gleichnis für Gott. „Nun siehe aber einmal die Sonne und Sternen an; die mannich- und vielerley Sternen, die unaussprechlich oder unzehlig sind, die bedeuten den Vater. Aus denselben Sternen ist worden die Sonne, denn Gott hat sie daraus gemacht; die bedeutet den Sohn Gottes. Nun sind von der Sonne und Sternen worden die 4 Elementa, Feuer, Luft, Wasser, Erde ... Die 3 Elementa, Feuer, Luft und Wasser, die haben dreyerley Bewegung oder Qualifizierung, aber nur ein Corpus. Siehe, das Feuer oder Hitze empöret (gebäret) sich aus der Sonne und Sternen, und aus der Hitze empöret (gebäret) sich die Luft und aus der Luft das Wasser. Und in dieser Bewegung oder Qualifizierung stehet aller Creaturen Leben und Geist, auch alles, was in dieser Welt genant mag werden, und das bedeutet den H. Geist“[1]. Die göttlichen Kräfte sind also noch anderer Art als die der Sterne und Elemente, sie sind „linde, weich, gleich dem Himmel, gantz freudenreich“[2], und es gibt nur zwei Erscheinungsformen für sie, 1. den Salitter[3], die sich bewegenden Kräfte, und 2. den Marcurius oder den Schall, das Tönen und Schwingen in dem Vermischen der göttlichen Kräfte[4]. Die Elementarkräfte dagegen sind nicht so licht und lieblich, „denn Herr Lucifer hat in seiner Erhebung die Kräfte der unreinen Natur also brennend, bitter, kalt, herbe, sauer, finster und unrein gemacht“[5]. Vor seinem Fall gehörte auch Lucifer hinein in das himmlische Wesen der Engel, die in 3 großen Königreichen, dessen schönstes ihm gehörte, den Sohn umkreisen[6] und die „wie kleine Götter“ selbst als Trinität gestaltet sind, indem sie einen Sohn, ein Herz in sich gebären und einen Quellbrunn, eine ewige Bewegung ihrer Kräfte in sich tragen, den Geist[7]. Aber durch Lucifers Abfall hat sich Gottes Zorn entzündet, d. h. es ist eine andere Welt entstanden, wie sich das durch die sämtlichen 7 Qualitäten, die uns zum Teil schon begegneten, hindurchverfolgen läßt. Wir finden unter diesen Naturgeistern Gottes wiederum die herbe und die bittere Qualität, die zusammenziehend und verfestigend wirken, aber, wenn sie entzündet werden, scharf und zerstörend werden als „Quell-Adern des Zorns Gottes“[8], während die süße diejenige ist, die immer wieder den Zorn überwindet und die herbe und bittere sänftigt (etwa beim Reifen und Süßwerden des Apfels[1]. Als 4. „Quellgeist“ erscheint jetzt die Hitze, die das Leben in dem Salitter der drei anderen erweckt, indem sie sie im Blitz entzündet, so daß ein unaufhörliches Austauschen und Bewegen zwischen ihnen entsteht[2]. Aus dem süßen Quellgeist gelingt es ihr sogar eine neue Qualität zu machen, die 5., „den Quellbrunn der holdseligen und freundlichen Liebe Gottes“, die nun als Verwirklichung des 2. Quellgeistes mildernd und erleuchtend auf die andern einwirkt[3]. Das ständige Ineinander der Geister findet seinen Ausdruck in dem 6., dem Ton und Schall, während sie alle umspannt werden vom 7., „das ist der rechte Geist der Natur, ja die Natur selber, darinnen die Begreiflichkeit (= Körperlichkeit) stehet und darinnen alle Creaturen formiret sind im Himmel und auf Erden“[4]. So stehen sie in einer festen Einheit und machen, sobald sie im Blitz entzündet werden, das gesamte Naturleben aus. Durch Lucifers Fall werden die Qualitäten grundlegend verändert. Die 1. herbe, die sonst ein feines, formendes Element ist, schafft jetzt die harte Stofflichkeit der Erde, die Steine, das Wasser[5]. Die 2. verliert ihre himmlische Süßigkeit und wird sauer, wie man das an Bier und Wein sehen kann, die in der Wärme sauer werden[6]. Die 3. bittere Qualität wird zur Wurzel der Empörung, des Mordens, Stechens und Brennens[7]. Die Hitze (4.) macht die göttlichen Kräfte brennend und entzündet die sichtbaren Lichter des Himmels[8]. Die holdselige Liebe des 5. Quellgeistes wird zum Feuer, das reißend und wütend ist. „Dieses hast du ein Exempel an

---

[1] Sendbr. 4, 27; 28, 11. Eine große Zahl von Beispielen ist im Register s. v. genannt. Über die in der Romantik bemerkbare Nachwirkung dieses Versuchs, eine Ursprache zu finden, s. Hankamer, Jakob Böhme 1924 S. 222 ff. Leider sind die übrigen Ausführungen H.s dazu so verschwommen wie sein ganzes Buch, sodaß das von ihm vorgetragene neue Verständnis der Natursprache nicht zur Klärung beiträgt.

---

[1] Morgenr. 1, 1. Ich zitiere nach der bisher besten Ausgabe von Überfeld vom Jahre 1730, und zwar nach den einzelnen Schriften, was mit Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit der im Gebrauch befindlichen Ausgaben als feste Regel innegehalten werden sollte. Ich halte mich dabei im allgemeinen an die deutschen Titel, da diese allein von Böhme stammen, und zitiere nur dort nach den lateinischen, wo diese besonders gebräuchlich geworden sind (De signatura rerum, Mysterium Magnum).

[2] 1, 2. [3] 1, 4 ff. [4] 1, 19 ff. [5] 3, 19.

---

[1] 3, 26 f. [2] 4, 6 f.

[3] = sal nitrum (Salpeter), bei B. der himmlische oder irdische unqualifizierte Urstoff.

[4] 4, 13 f. [5] 4, 7. [6] 7, 9. [7] 5, 9; 7, 14; 12, 41 ff.

[8] 8, 20.

---

[1] 8, 22. [2] 8, 33 ff.

[3] 8, 92 ff. In der späteren Ausbildung der Lehre Böhmes ist diese Doppelheit des 2. und 5. Quellgeistes verschwunden und an 2. Stelle das „Bittere“, an 3. die „Angst“ getreten. Vgl. u. S. 31. Das ist für diese Schilderung ganz bedeutungslos.

[4] 11, 1. [5] 14, 54 ff. [6] 14, 80 ff. 86. [7] 15, 1 ff.

[8] 15, 27 ff.

dem angezündeten Salitter der Sternen, welche von diesem angezündeten Grimme sich müssen mit der Eitelkeit also geschwind rum wältzen bis an Jüngsten Tag“[1]. Aus dem sanften Tönen in Gott, dem 6. Naturgeist, wird Donner und Blitz, Wetterleuchten und Hagel und andere Widerwärtigkeiten dieser Erde[2], aus dem 7. die irdische Natur[3]. Diese Verwandlung der Gotteswelt in eine Welt des Grimmes ist das unermeßliche Verderben, das Lucifer verursacht hat und das zu beklagen Böhme nicht müde wird. „Wenn alle Bäume Schreiber wären und alle Äste Schreibfedern und alle Berge Bücher und alle Wasser Dinten, noch könnten sie den Jammer und Elend nicht genugsam beschreiben, den Lucifer mit seinen Engeln in seinen Locum bracht hat“[4]. Diese in Lucifers Fall offenbar gewordene Welt des Grimmes, der Finsternis hat Böhme in seinen späteren Schriften zusammengefaßt als ein 1. Prinzip, den „ernstlichen Quell der Grimmigkeit, nach welcher sich Gott einen zornigen, grimmigen, eiferigen Gott nennet“[5]. In diesem 1. Prinzip, das dem Vater entspricht, fassen sich die drei ersten Naturgeister zusammen, die in „drey Dingen im Urkund“, drei Urelementen der Natur Gestalt finden, in Sal, Sulphur und Mercurius, „daraus sind worden alle Dinge, Geist und Leben, Weben und Begreiflichkeit“[6]. Licht und Lieblichkeit dagegen ist begriffen im 2. Prinzip, der Darstellung des Sohnes, dem paradiesisch reinen Wesen, „der Natur Ende“[7]. Wenn das Herbe, die prima materia[8] vom Feuer-Blitz dahinein geführt wird, so wird aus ihr die liebliche Erscheinung des 5. Quellgeistes[9]. Aus dieser Matrix wird die quinta essentia geboren, „an welchem Orte sich das Licht urkundet, daraus auch endlich die Sonne erboren"[1]. Diese quinta essentia ist der reinste Ausdruck dafür, daß sich in diesen beiden Prinzipien nicht die stoffliche Natur zusammenschließt, sondern die ewige, das Mysterium magnum, die Ideenwelt. Aber beide, die Welt des Feuers, des Zornes und des Lichtes, der Liebe, sind zugleich die Matrix, das Centrum naturae, aus dem das 3. „materialische" Prinzip durch das Verbum fiat geboren wird[2]. Aus ihm erwachsen die 4 Elemente, in denen wiederum der Streit von gut und böse, der beiden ersten Prinzipien herrscht. Sie bilden die irdischen Körper. So „urständen" sie alle aus einer Einheit, und doch „hat eine jede Creatur das Centrum oder Circul des Lebens Geburt in sich selber"[3], ist jede ein organisches Gebilde. Wie Böhme im einzelnen das Leben der „äußeren Welt" in seiner steten Bewegung, im Einfluß der Sterne schildert, deren feurige Art in unauslöschlicher Sehnsucht sich mit dem Sehnen der wäßrigen Matrix der irdischen Natur begegnet und damit das Licht erzeugt[4], wie Steine, Pflanzen, Tiere, ja selbst der Mensch aus den verschiedenen Prinzipien und Qualitäten erzeugt werden, wie alles in steter Durchdringung und Beziehung mit der göttlichen Geburt in die Reiche der drei Prinzipien hinein verbunden ist und alles Äußere zugleich die andeutende Offenbarung des inneren Wesens ist und darum, wie er es später präzis formuliert, stumm und ohne Verstand bleibt ohne Erkenntnis der Signatur[5], das alles kann ich hier im einzelnen nicht mehr anschaulich machen und muß auch im folgenden die Einzelheiten zum großen Teil auf sich beruhen lassen. Nur der Versuch, die Struktur seines metaphysischen Gebäudes darzulegen und nach seinen Antrieben und Zielen zu bestimmen, kann im Rahmen meiner Aufgabe gemacht werden. Aber wie ist in dieser Wirrnis vielfach kaum verständlicher Vorstellungen von Struktur zu sprechen? Wo ist anzusetzen, um einen klaren Weg zu bahnen? Man kann ihn nicht finden, ohne daß man genau zu erfassen sucht, welche Fragen Böhmes Gedankenbildung notwendig gemacht haben.

---

[1] 15, 44 ff. 53. [2] 15, 58 ff. [3] c. 16. [4] 16, 26.
[5] Von den drey Principien 1, 2.
[6] Drei Prinz. 1, 6 ff. Mysterium Magnum 3, 17 ff.
[7] Drei Prinz. 4, 53 ff. 10, 13. 41.
[8] ebda. 1, 7. [9] 4, 50 ff. 58 ff.

---

[1] 5, 10. [2] 5, 8 ff. [3] 7, 37. [4] 7, 29 ff.

[5] in der Schrift De signatura rerum.

In seiner „Morgenröte“ hat Jakob Böhme an einer bekannten Stelle den inneren Kampf geschildert, der seinen philosophischen Intuitionen voraufgegangen ist, und in diesem Kampf die Motive aufgedeckt, aus denen seine Gedanken zu verstehen sind. Zweierlei hat ihn in die „harte Melancholey und Traurigkeit“ gestoßen, aus der ihn dann ein mächtiges Geisteserlebnis befreite. Auf der einen Seite die Entgegenstellung des ihm gepredigten, erdenfernen Gottes, der in einem Himmel wohne, der „viel hundert oder tausend Meilen von diesem Erdboden entfernt sei“, und der „großen Tiefe dieser Welt mit ihrer Sonne und Sternen, Wolken, Regen und Schnee“. Auf der anderen Seite die Probleme, in die er geriet, je mehr er diese beiden Gegensätze nebeneinander zu denken unternahm: in allen Dingen fand er Böses und Gutes nebeneinander, in Holz, Steinen, Erde ebenso wie im Menschen; überall sah er das Wohlergehen der Gottlosen neben dem Leiden der Frommen. „Als sich aber in solcher Trübsal mein Geist ernstlich in Gott erhub als mit einem großen Sturme und mein gantz Hertz und Gemüthe samt allen andern Gedancken und Willen sich alles darein schlos, ohne nachzulassen, mit der Liebe und Barmherzigkeit Gottes zu ringen und nicht nachzulassen, Er segnete mich dann, das ist, Er erleuchtete mich dann mit seinem H. Geiste, damit ich seinen Willen möchte verstehen und meiner Traurigkeit los werden, so brach der Geist durch“[1]. — Das zwiefache Anliegen der tiefen Not seines Denkens ist klar: 1) Wie läßt sich eine Verbindung oder gar eine Einheit herstellen zwischen Gott und Natur? und 2) Wie wird man mit dem dann sich erhebenden Problem des Bösen fertig, das dieser Verbindung immer wieder in den Weg tritt? Diese beiden Fragen haben einen deutlichen inneren Zusammenhang; die zweite wird erst lebendig, wenn man die erste zu lösen versucht[1]. Infolgedessen lassen sich beide noch in einer allgemeineren Form zusammenschließen: Wie kann man die Gesamtwirklichkeit aus dem Gottesgedanken ableiten, ohne von der schrecklichen Wahrheit, die sie bietet, auch nur etwas zu verschleiern? Hier treffen sich also bei Böhme zwei Inter-

---

[1] 19, 1 ff. Hat es Böhme allein an dieser einen Stelle, die stellvertretend gilt für eine Unsumme anderer, noch nicht deutlich genug gesagt, welche Qual des Denkens, welches innere Leiden für ihn in diesen Fragen enthalten war? Es kann darum nicht

---

scharf genug ausgesprochen werden, wie eine Formulierung wie die Hankamers von Böhmes „Liebe zum bösen und kraftvoll-quellenden Leben in und außer ihm“ (a. a. O. S. 121), die ja auch mit seiner übrigen Deutung im Widerspruch steht, das Bild Böhmes verzerrt und ihn zum modernen Ästheten macht. Böhme sah die Notwendigkeit und absolute Macht des Bösen; das war ja gerade die eigentliche Not, aber heißt das Liebe?

[1] Fast alle Gesamtdarstellungen Böhmes, auch die gute von Windelband a. a. O. I § 19 (bes. S. 116), kranken daran, daß sie einseitig das Problem des Bösen als Mittelpunkt der Gedankenbildung Böhmes bezeichnen. Damit übersieht man einmal die unendliche Mühe, die B. sich gegeben hat, durch eine richtige Grenzziehung das Gott-Natur-Problem zu lösen. Dafür sprechen allein die zahlreichen Stellen, an denen er sich — namentlich in seinen späteren Schriften — fast ängstlich gegen eine mißdeutende Gleichsetzung von beidem wehrt (z. B. Von der Menschwerdung II 3, 4; Gegen Tilke I 174 f. 194; Mysterium Magnum 2, 7 ff. Schlüssel 25). Andererseits bleibt dabei aber der innere Zusammenhang der beiden Fragen außer Betracht. Das Gesamtproblem muß also umfassender angesehen werden, wie ich das oben zu entwickeln suche. Ich darf mich für meine Auffassung der Sache auf F. Chr. Baur berufen, der über die Problemstellung Böhmes schreibt: „Wie bei den Gnostikern bewegt sich bei Böhme das ganze System um die Hauptaufgabe, einen Übergang aus der Idealwelt zur Realwelt, vom Absoluten zum Endlichen zu finden.“ (Gnosis 1835 S. 569.)

essen. Das eine geht auf Erfahrung, auf klare, nichts beschönigende Darstellung seiner Naturerkenntnis, das andere geht auf ein spekulatives Gesamtbild, in dem diese Erfahrungswelt seinen Platz erhalten kann. Damit ist aber die Problemstellung und die Durchführung von Böhmes Spekulation abhängig von dem Inhalt seiner Erfahrung, um deren Ableitung er sich bemüht.

Wie sieht diese Erfahrungswelt aus? Davon gibt schon die angeführte Stelle ein gewisses Bild: die ganze Natur ist ein Kampf der Gegensätze, von gut und böse, Licht und Finsternis. Kein Gedanke kehrt in Böhmes Schriften so häufig wieder wie der Hinweis auf diesen Dualismus, das Grundgesetz seiner Metaphysik. Anfangs hat er sich damit begnügt, ihn rein empirisch festzustellen[1]; später hat er sich auch bemüht, ihn tiefer zu begründen und in seiner Bedeutung zu erfassen. Er sieht nicht nur eine Erfahrungstatsache vorliegen, sondern auch eine logische Notwendigkeit: die Gegensätze von Enge und Weite[2], schwarz und weiß[3], Zorn und Gnade[4], nichts und etwas[5], wahr und falsch[6] usw. fordern einander; ohne das Böse könnte das Gute nicht erkannt werden und nicht existieren[7]. Aber auch aus der Erfahrung lernt Böhme diesen Dualismus tiefer begründen. Aus dem Kampf der Gegensätze entspringt Leben, Bewegung, Differenzierung („Schiedlichkeit“)[1]. Ohne diese Gegensätze wäre nur eine „Stille“ vorhanden, nicht die rastlose Lebendigkeit, die er als Grundcharakter der Natur feststellt. „Ein jeglicher Körper ist mit ihme selbst uneins; wie nicht allein zu sehen ist in lebendigen Creaturen, sondern auch in Sternen, Elementen, Erden, Steinen, Metallen, Laub, Gras und Holz: in allen ist Gift und Bosheit. Befindet sich auch, daß es also seyn mus, sonst were weder Farbe, Tugend, Dickes oder Dünnes oder einigerley Empfindniß, sondern es wäre alles ein Nichts“[2]. Bis hinein in das seelische Leben, in die Geistesgeschichte der Menschheit (als Kampf zwischen dem Reich des Lichts und der Finsternis) verfolgt Böhme den Dualismus: „Im Streit ist der Urstand aller Geister“ (Myst. Magn. 26, 27). Nur in der Ewigkeit kehrt alles in seine anfängliche Ruhe zurück[3]. Zu verstehen ist dieser Gegensatz nicht nach Analogie mechanischer Bewegungen, Stoß und Gegenstoß, sondern umgekehrt sind auch diese mit psychologischen Begriffen zu verdeutlichen: Willensäußerungen liegen allem Leben zugrunde. Die Natur ist nicht starr, sondern von lebendigen Kräften durchzogen, die in stetem Begehren und Streben miteinander verbunden sind und in Bewegung gehalten werden. Ebenso wie Gottes Wesen „begehrender Wille“ ist[4], so herrschen „Sucht“ und

---

[1] „Die Natur hat zwo Qualitäten in sich bis in das Gerichte Gottes; eine liebliche, himlische und heilige und eine grimmige, höllische und durstige" (Morgenröte im Anfang, Vorrede 9, vgl. Cap. 1, 2. 17, 5. 20, 56).

[2] Vom dreifachen Leben 1, 35.

[3] „Die Finsterniß ist die größte Feindschaft des Lichts und ist doch die Ursach, daß das Licht offenbar werde. Denn so kein Schwarzes wäre, so möchte ihme das Weisse nicht offenbar seyn; und wenn kein Leyd wäre, so wäre ihr die Freude auch nicht offenbar." (Myst. Magn. 5, 7.)

[4] Gnadenwahl 9, 94.

[5] Von dem himmlischen und irdischen Mysterio 1.

[6] Gnadenwahl 9, 41.

[7] „Würde das Böse nicht erkannt, so würde die Freude nicht offenbar." Myst. Magn. 61, 48. — „Das Böse oder

---

Wiederwillige ursachet das Gute.“ Von göttl. Beschaulichkeit 1, 13. Vgl. Myst. Magn. 25, 29.

[1] Von göttl. Beschaulichkeit 1, 9. Gnadenwahl 2, 20.

[2] Drei Prinzipien, Vorrede 13. Vgl. 10, 34 f. 6 theos. Punkte 3, 2 und viele andere Stellen.

[3] „Zwene Willen bestehen nicht in der Ewigkeit, es mus nur Einer seyn: der eine mus seyn als ohnmächtig und der ander allmächtig; sonst ist Uneinigkeit.“ Vom dreif. Leben 18, 20 ff.

[4] „Also ist uns zu erkennen das ewige Wesen als der ewige Geist ausser dem Feuer und Lichte, denn er ist ein be-

„Begehren“[1], „Hunger“[2] und „Lust“[3] in allen Einzelheiten der Natur. „Der Wille ist der Meister aller Werke“[4]. Selbst an der Pflanze und ihrem Wachstum kann man beobachten, wie die natürlichen Kräfte aufeinander zueilen und vor einander fliehen, bis nach Streben und Ausdehnen die Pflanze ihre Gestalt gefunden hat und „nun frölich ist, daß sie dem Kriege entlauffen ist“[5]. So versucht Böhme seine gesamte Metaphysik psychologisch zu unterbauen und lebendig zu machen. Damit ergibt sich sein Bild der Erfahrungswelt: Ein von Willenskräften durchwaltetes, am Kampf der Gegensätze sich immer neu entzündendes, rastloses Leben. Die Frage, wie diese Wirklichkeit sich aus dem Gottesgedanken ableiten lasse, ist für Böhme deshalb so schwer, weil er die Unvereinbarkeit der Gegensätze so wahrhaftig sieht, ja den scharfen Dualismus geradezu zum Prinzip seiner Welterklärung macht. Dadurch ist es ihm von vornherein unmöglich, das, was dem Gottesbegriff widerspricht, zu unterdrücken und in einer bequemen Harmonie auszugleichen. So muß er beides mit der Ehrlichkeit, mit der er es in der Erfahrung wahrnimmt, in seiner vollen Schwere stehen lassen und trotzdem die Verbindung mit dem Gottesgedanken aufsuchen.

Doch mit alledem ist die Problemstellung Jakob Böhmes noch nicht ganz scharf umschrieben, sie bedarf

---

gehrender Wille, der sich selber also zu einem Geist machet.“ Von d. Menschw. II 3, 2. De sign. rerum 14, 7. Gnadenwahl 1, 6.

[1] 40 Fragen 1, 215 ff. Gegen Tilke I 172.

[2] Vom dreif. Leben 4, 8.

[3] 40 Fragen 3.

[4] „Wie wir auch dan klar haben angedeutet, wie alles Wesen aus dem Willen erboren ist und hat alles Ding seine Wiederfortpflanzung im Willen: dann der Wille ist der Meister aller Werke, dann er hat seinen ersten Urstand aus Gott dem Vater zur Natur.“ (Vom dreifachen Leben 4, 48. Vgl. 4, 6 ff.)

[5] Morgenröte 8, 41—51.

noch einer wichtigen näheren Bestimmung. Es hängt mit seiner Vorstellung von der Natur als lebendiger Bewegung zusammen und ist zugleich ein Beweis für den philosophischen Ernst, mit dem er sich seine Aufgabe stellt, daß er sich nicht begnügt, ein begriffliches Verhältnis der beiden Glieder des Gegensatzes, eine ethische Abgrenzung oder Einordnung etwa in den Begriff der Liebe oder Gerechtigkeit Gottes zu finden, sondern daß er die Frage nach dem ursächlichen Zusammenhang stellt. Mit einer Energie, die sich der Spinozas an die Seite stellt, versucht er die unmittelbare Ableitung der gesamten Wirklichkeit, auch des Substanziellen aus dem Gottesbegriff. Gott kann nicht unmittelbar mit den Gegensätzen zusammenfallen und muß sie doch hervorgebracht haben. Wie kann man die Brücke von ihm zur Natur, zur Welt finden, ohne doch die Hoheitsrechte des Gottesgedankens zu verletzen? So haftet sein Interesse stets am Werden, nicht am Gewordenen, an der Entwicklung, nicht an den daraus entspringenden gesetzmäßigen Formen[1]. Die Frage, um die Böhme sich müht, ist also die Möglichkeit dieses Übergangs von Gott zur Natur, von der Einheit zur Mannigfaltigkeit, von der Ewigkeit zur Zeit.

II. Das System der Reifezeit

1

In der Fragestellung zeigt sich schon deutlich, daß in der Philosophie Böhmes von vornherein etwas über den Bereich der Natur überschießt, und daß er sich von einem naturalistischen Pantheismus wesentlich unterscheidet. Er trennt die zwei Welten, um deren Übergangspunkt er sich bemüht. Er macht den Gegensatz des offenbaren und des unoffenbaren Gottes nicht nur zur Grundlage seines Gottesbegriffs[1], sondern seiner ganzen Metaphysik, insofern für ihn der Begriff der Offenbarung seinen besonderen Inhalt hat. Denn nicht nur ist darin der Gedanke der biblischen Offenbarung in der Person Christi enthalten, der sich selbstverständlich oft bei ihm findet bis zu der bemerkenswerten Zuspitzung in den späteren Schriften: „Außer Christo hat der Mensch keinen Gott“[2]; nicht nur kennt er die Anschauung von einer dreifachen Offenbarung: in der Schöpfung, in der Menschwerdung und am Ende der Zeiten, in der die Trinität in ihren drei Personen in Erscheinung tritt[3], sondern für ihn ist die ganze Natur mit der Mannigfaltigkeit ihrer Kräfte und Formen Offenbarung Gottes im strengsten Sinne, indem sie seine begreifbare Seite darstellt[4]. Aber Böhme kennt nicht nur die Grenze und weiß, daß jenseits des Sichtbaren und Kreatürlichen sich eine andere Wirklichkeit befindet, sondern er versucht auch, diese Grenze zu überschreiten. Er unternimmt den Vorstoß aus dem Gewordenen ins Ungewordene, um den Zusammenhang, in dem beides steht, bis ans Ende zu verfolgen. So erklärt es sich, daß er bis in das innergöttliche Werden zurückgreift und dort die Wurzel des Lebendigen sucht. Er hat das mit wachsender Klarheit und Selbständigkeit getan. Während ihm in seinen Anfangsschriften im wesentlichen die trinitarischen Formen als hinreichende Differenzierung erscheinen und er die Entwicklungsfolge bis in den innersten Kern der Gottheit nicht zu erfassen vermag, hat er in seiner Reifezeit — vornehmlich in der Schrift „Von der Gnadenwahl“ und dem „Mysterium Magnum“, der Erklärung der Genesis[1] — einen noch tiefer liegenden Hintergrund und Quell des Daseins, eine letzte Einheit in Gott gefunden, in der alle Entwicklung ihren Ursprung hat. Jenseits deren erscheint auch ihm nichts mehr erkennbar. Diese letzte Tiefe in Gott nennt Böhme den „Ungrund“. Mit diesem Begriff versucht er in seiner Weise den Charakter des Absoluten am Gottesgedanken hervorzuheben. Hier versagen also mit Recht alle menschlichen Ausdrücke. Hier liegt die uranfängliche Einheit[2], die „von Ewigkeit zu Ewigkeit sich selber gebärt“[3]. In das Dunkel des Unoffenbaren dringt keine Erkenntnis[4], keine Unterscheidung: Gott ist das Nichts[5]. „Man kann nicht von Gott sagen, daß er dis oder das sey, bös oder gut, daß er in sich selber Unterscheide habe: denn er ist in sich selber Naturlos, sowohl Affekt- und Creatur-los. Er hat keine Neiglichkeit zu etwas, denn es ist nichts vor Ihme, darzu Er sich könte neigen, weder Böses noch Gutes: Er ist in sich selber der Ungrund, ohne einigen Willen gegen der Natur und Creatur als ein ewig Nichts; es ist keine Qual in Ihme“[6]. Streng genommen, kann man also nicht einmal von einem barmherzigen Gott reden[1]. Nur eine einzige positive Aussage läßt sich von dem Ungrunde machen: er ist Wille[2]. Und aus diesem Wollen des Ungrundes entsteht alle Bewegung. — Wie kommt Böhme zu dieser Aussage? An dieser entscheidenden Stelle greifen zum ersten Male seine axiomatischen Voraussetzungen ein: 1) der Dualismus in Gestalt der sich fordernden Gegenbegriffe. Nichts und Etwas können ohne einander nicht existieren. „Das Nichts hungert nach dem Etwas"[3]. So kann der Ungrund nicht in Ruhe verharren, sondern wird über sich hinausgetrieben. Und 2) dieser Dualismus ist nicht rein begrifflich, sondern muß, wie die verwendeten Ausdrücke schon zeigen, psychologisch verdeutlicht werden als lebendiges „Begehren", „Hunger", Willensbewegung. Damit bringt Böhme zur Geltung, daß der „Wille des Ungrundes zum Grunde"[4] kein zufälliger Gedanke in Gott ist, sondern eine Wesensnotwendigkeit. Gott muß Wille sein, denn ohne den Willen zum Etwas kann das Nichts nicht existieren. Freilich ist dies eine Notwendigkeit, die zugleich völlige Freiheit ist. Denn Böhme ist im übrigen stets sorgfältig darauf bedacht, den Gottesbegriff vor allem Nötigenden zu schützen, wie er es z. B. im Prädestinationsgedanken sieht[5]. Die Notwendigkeit also, die im Willen des Nichts zum Etwas, des Ungrundes zum Grunde liegt, stellt für ihn keinen Zwang dar, sondern deckt sich unmittelbar mit dem Wesen Gottes. Die damit vollzogene Verbindung von

---

[1] Das ist bei mancher stofflichen Berührung einer seiner grundlegenden Unterschiede von Swedenborg. Vgl. dazu die feine Gegenüberstellung bei A. J. Penny, Studies in Jacob Böhme, London 1912, S. 78.

---

[1] 3 Prinzipien 5, 6. Dreif. Leben 3, 1. V. d. Menschw. II 3, 5. Gnadenw. 2, 20.

[2] Gnadenw. 10, 47. Myst. Magn. 40, 76.

[3] 40 Fragen 30, 18. 42. 6 mystische Punkte 4, 1 ff.

[4] „(Der Geist soll) dem theuren Gemüthe folgen, welches forschet nach der Weisheit Gottes, und das Gemüthe soll folgen dem Lichte der Natur. Denn Gott offenbaret sich in demselben Lichte, sonst wüsten wir nichts von ihm.“ 3 Prinz. 16, 2. Dreif. Leben 1, 47.

---

[1] Als Belege für die folgende Darstellung des abgeschlossenen Systems benutze ich auch Ausführungen aus früheren Schriften, soweit es sich um durchgehende Ideen Böhmes handelt und sie dort besonders klar ausgesprochen sind. Die Berechtigung dazu wird in den meisten Fällen die spätere Skizze von Böhmes Entwicklungsgang erweisen.

[2] Myst. Magn. Extract 2.

[3] Myst. Magn. 1, 2.

[4] Myst. Magn. 3, 21.

[5] Von göttl. Beschaulichkeit 2, 20. Myst. Magn. 1, 2.

[6] Gnadenw. 1, 3.

---

[1] Gnadenw. 1, 21.

[2] „Wir erkennen, daß Gott in seinem eigenen Wesen kein Wesen ist, sondern nur blos die Kraft oder der Verstand zum Wesen, als ein ungründlicher ewiger Wille, in deme alles liegt und der selber Alles ist und sich aber begehret zu offenbaren und in ein geistlich Wesen einzuführen, welches durchs Feuer in der Liebe-Begierde in Kraft des Lichts geschieht." Myst. Magn. 6, 1. Vgl. o. S. 17 Anm. 4.

[3] Myst. Magn. 3, 5.

[4] Gnadenwahl 2, 8.

[5] z. B. Gnadenwahl 2, 2. Myst. Magn. 40, 50.

Notwendigkeit und Freiheit im Gottesgedanken, die Böhme freilich nie in ihrer vollen Konsequenz ausgesprochen hat, sondern die nur als Voraussetzung seiner Aussagen zu erheben ist, macht den Ungrund zu einer bedeutsamen Vorstufe des im deutschen Idealismus ausgebildeten Begriffes des Absoluten[1]. — In der Willensbewegung beginnt nun die im Ungrund potentiell angelegte Differenzierung sich zu entfalten oder, wie Böhme sich ausdrückt, aus der „Temperatur“ (d. h. der Einheit) in die „Schiedlichkeit“ überzugehen[2]. Was ist das Ziel dieses Prozesses? Was ist der Grund, das Etwas, zu dem der Ungrund, das Nichts hinstreben kann? Gott kann nichts wollen außer sich selbst, denn außer ihm existiert nichts[3]. Das Begehren des Ungrundes geht also aus auf ein Selbstbewußtsein, auf ein Ich, eine „Selbheit“, eine Selbstdarstellung des Absoluten als Persönlichkeit. Der ewige Wille „faßt sich selber“, wie Böhme sagt. Dieses Ich, dieses „Herz“

---

[1] Diese Betrachtung der Offenbarung als Notwendigkeit und Freiheit zugleich zeigt sich auch in den früheren Schriften Böhmes schon deutlich. Während für ihn die Offenbarung auf dem unbedingt notwendigen Willen zum Gegensatz beruht, indem ohne den Willen zur Natur die „Stille“ nicht offenbar, das Ewige nicht „peinlich“ würde (Gnadenw. 2, 16. 40 Fragen 1, 6. Menschwerdung II 3, 5), betont er doch immer wieder, daß Gott unveränderlich und „solches zu seinem Wesen nicht bedürfend gewesen“ sei. Am deutlichsten bei der Zuspitzung auf die Frage der Menschwerdung: „Sintemal Er solches zu seinem Wesen nicht ist bedürfend gewesen; und wir können auch mit nichten sagen, daß sich sein eigen Wesen habe in der Menschwerdung verändert.“ Menschwerdung I 1, 5.

[2] Gnadenwahl 2, 20.

[3] „Gott, so viel Er Gott heisset, kann nichts wollen als sich selber: Dann Er hat nichts vor oder nach Ihme, das Er wollen kann; So Er aber etwas will, so ist dasselbe von Ihme ausgeschlossen und ist ein Gegenwurf seiner selber, darinnen der Ewige Will in seinem Etwas will.“ Von göttl. Beschaulichkeit 1, 17.

in Gott, dieses „Centrum“, in dem der Ungrund sich offenbart, ist der Sohn[1]. Aber nicht nur dieser Begriff dient zur Verdeutlichung der Selbsterfassung Gottes im Bewußtsein, sondern der ganze trinitarische Gedanke wird dazu verwendet. Man spürt die Unstimmigkeiten zwischen der eigenartigen Spekulation Böhmes und der Benutzung des kirchlichen Schemas deutlich, wenn man darauf achtet, wie viel farbloser im Lauf von Böhmes Entwicklung die Anwendung wird. In der Reifezeit ist nichts mehr davon vorhanden als ein dünner Rest psychologischer Begriffe: der Vater ist der Wille des Ungrundes, der Sohn das „Gemüt“, das „Herz“, in dem der Vater sich selbst erfaßt, der Geist der Bewegungsprozeß, der zu dieser Selbstoffenbarung führt, „ein bewegend Leben der Gottheit“, „ein Leben oder Weben in der Kraft“[2]. Wie vollständig die Absicht der kirchlichen Trinitätslehre dabei verloren gegangen ist, erhellt daraus, daß Böhme den Gedanken von drei Personen ausdrücklich verwirft: „Gott ist keine Person als nur in Christo“[3], das fordert der strenge Offenbarungsbegriff. Die Trinität beruht nur in der „ewigen Gebärung“, umfaßt nur „drey Eigenschaften in einem einigen Wesen“[4]. Sie ist — abgesehen von ihrer sonstigen metaphysischen Bedeutung — nur die psychologisch zu deutende Form der Differenzierung im Prozeß der innergöttlichen Offenbarung. Die einzige Bestimmung, die Böhme noch hinzuzusetzen vermag, ist die, daß die Offenbarung im „Wort“ stattfindet, daß die innergöttliche Bewegung ein „Sprechen“, „Aushauchen“ ist[5]. Diese Entfaltung des

---

[1] Gnadenw. 1. Myst. Magn. 1. Schlüssel I. II.

[2] Gnadenwahl 1, 13.

[3] Myst. Magn. 7, 5. 11.

[4] Myst. Magn. 7, 13.

[5] Myst. Magn. 1. Böhme beruft sich für die Gleichsetzung dieser Begriffe natürlich auf Joh. 1. Gnadenwahl 2, 7ff. Myst. Magn. 2, 1 ff.

Ungrundes vermittels der drei psychologischen Kräfte findet ihren Abschluß in der endgültigen Selbstdarstellung der ganzen Gottheit, in dem „Gegenwurf“ Gottes, in dem er sich selbst wie im Spiegel erblickt: in der Weisheit, d. h. dem vollkommenen Selbstbewußtsein, der „Beschaulichkeit“ oder wie Böhme sonst sagt. Dieser Begriff, der seine Abkunft von der jüdisch-hellenistischen Weisheitsspekulation noch deutlich zeigt, enthält mehr als der Sohnesbegriff; er ist eine Widerspiegelung und Zusammenfassung des ganzen trinitarischen Prozesses und bedeutet die Objektivierung Gottes vor sich selbst. Man kann das Verhältnis der Weisheit zur trinitarischen Entfaltung kaum anders ausdrücken als mit dem von Baader verwendeten Bilde der Kreisperipherie gegenüber dem eingeschlossenen Dreieck[1]. — Alles bisher Dargestellte ist ein rein innergöttliches Geschehen, gewissermaßen eine Offenbarung Gottes in sich selber. Es ist das Mysterium, das „außerhalb der Natur“ liegt. Der Prozeß ist demnach ein ewiger, überzeitlicher, auch wenn wir nur mit zeitlichen Begriffen davon reden können. Zu Joh. 1, 1 bemerkt Böhme daher: „»Im Anfang« heißt alhie der Ewige Anfang im Willen des Ungrundes zum Grunde“[2]. Was hat Böhme mit dieser Darstellung des innergöttlichen Werdens aus dem Ungrunde erreicht? Zweierlei: 1) hat er damit den Ursprung des Lebens bis in das Innerste Gottes zurückverfolgt: aus dem Willen zum Grunde, der sich wesensnotwendig im Ungrunde erhebt, ist alle Bewegung entsprungen. 2) aber hat er dadurch, daß er darin einen innergöttlichen Prozeß sieht, trotz des Werdezusammenhanges diejenige Absonderung von Gott und Welt erreicht, die sein christliches Bewußtsein von der Erhabenheit Gottes notwendig machte.

---

[1] Werke Bd. 13 (1855) S. 249.
[2] Gnadenwahl 2, 8.

Mit dem so ausgeführten Gottesgedanken, der die Bewegung und den Keim der Selbstentfaltung in sich trägt, macht sich Böhme an die Lösung des Naturproblems; er verfolgt den Verlauf der innergöttlichen Offenbarung nach außen hin. Im Wort, in der Weisheit, der „Scientz" oder wie Böhmes Ausdrücke sonst lauten[1], tritt der seiner selbst bewußte, durch sich selbst geformte Wille Gottes, die „Selbheit des Ungrundes" in die Erscheinung[2]. All diese Begriffe des Durchgangs tragen ein doppeltes Gesicht: sie gehören einerseits zu Gott, dem Ungrund als sein Wort, seine Weisheit, Zusammenfassung seiner innergöttlichen Offenbarung und sind andererseits zugleich nach außen gewandt als Quellpunkt der im Ungrund nur potentiell vorhandenen Mannigfaltigkeit. Jedoch wie entsteht nun aus der bloßen „Begierde", dem Willen die reale Entwicklung zum Endlichen? Hier greift wiederum entscheidend der grundlegende Dualismus ein: das Nichts hungert nach dem Etwas[3]. Es ist sehr schwer wirklich deutlich zu machen, wie Böhme sich die Entfaltung der ungesonderten Einheit, die noch im Wort liegt[1], zum Besonderen hin vorstellt. Er müht sich mit zwei unlösbaren Aufgaben: 1) versucht er den Dualismus der Gegenbegriffe, also ein rationales Postulat („Nichts“ fordert „Etwas“), in Wirklichkeit umzusetzen: es muß nicht nur ein Begriff als Gegensatz gefordert werden, sondern es muß eine lebendige Gegenkraft vorhanden sein. Er will sich bei einem logischen Idealismus nicht beruhigen. Der eine Spieler ist vorhanden: der im Wort offenbarte Wille. Woher kommt aber eine Gegenkraft? Böhme antwortet: aus der Natur, soweit sie im Durchbruchspunkt gewissermaßen mit Gott zusammenstößt. „Die Kräfte zum Wort sind Gott und die Scientz, als das magnetische Ziehen, ist der Anfang der Natur“[2]. Diese Lösung ist aber im Grunde eine petitio principii, denn die Möglichkeit einer Gegenbewegung in der Natur gegen den Willen aus dem Ungrunde war erst nachzuweisen, und zugleich ist dadurch die Einheit des Gottesgedankens, an die Böhme gerade alles setzt, heimlich gefährdet. — 2) Noch durch eine zweite Unmöglichkeit ist sein Lösungsversuch gekennzeichnet: Böhme bemüht sich, aus dem gegensätzlichen Spiel der zwei Willen eine reale Substanz entstehen zu lassen. Daher jenes eigentümliche Axiom, das durch seine Philosophie von Anfang an hindurchgeht: wenn das Begehren eine entgegenwirkende Kraft findet, entsteht aus dem gegenseitigen Anziehen und Abstoßen, Ergreifen und Fliehen etwas Körperliches; die Begierde wird „dick“ und „voll“ durch das Hemmnis[1]. Daß Böhme trotz alledem aus Willensbewegungen keine Substanz abzuleiten vermag, liegt auf der Hand[2]. Für ihn freilich ist es der Weg, aus dem Dualismus das erste Differenzierungsprodukt zu erhalten: das Mysterium Magnum, das Centrum Naturae, die Ursubstanz der Idealwelt, die zwar schon eine gewisse Substanzialisierung bedeutet — sie verhält sich zum Wort wie der Leib zur Seele[3] — aber noch nicht die grobe Materie umfaßt. Böhmes Metaphysik ist also Zwei-Welten-Lehre. Er unterscheidet eine innere und äußere, „geistliche“ und irdische Welt[4]. Ihr Verhältnis ist das von Potentialität und Aktualität: „Es sind nur die Eigenschaften der Möglichkeit in der Geistlichen Welt“[5].

---

[1] Im Engpaß der Offenbarung kommen auch die Begriffe einigermaßen ins Gedränge. Eine scharfe Unterscheidung von „Wort", „Scientz", „Weisheit", „Chaos" usw. ist unmöglich. Allenfalls lassen sich die beiden Begriffe „Mysterium Magnum" und „Centrum Naturae" etwas abgrenzen, insofern sie den Entwicklungsprozeß im Augenblick der Entstehung der (freilich erst ideellen) Substanzialität widerspiegeln. Doch ist auch das unsicher. (Vgl. z. B. Schlüssel 20 ff.)

[2] Myst. Magn. 3, 1 ff.

[3] „Denn das Nichts hungert nach dem Etwas, und der Hunger ist die Begierde als das erste Verbum Fiat oder Machen: dann die Begierde hat nichts, das sie könte machen oder fassen. Sie fasset sich nur selber und impresset sich, das ist, sie coaguliret sich, sie zeucht sich in sich und fasset sich und führet sich vom Ungrunde in Grund und beschattet sich selber mit dem magnetischen Ziehen, daß das Nichts voll wird und bleibet dort als ein Nichts, es ist nur eine Eigenschaft als eine Finsterniß; das ist der ewige Urstand der Finsterniß." (Myst. Magn. 3, 5.)

---

[1] „Denn in dem ewig sprechenden Worte, welches ausser aller Natur oder Anfang nur der göttliche Verstand oder Hall ist, da ist weder Finsterniß noch Licht, weder Dickes noch Dünnes, weder Freude noch Leid, auch keine Empfindlichkeit noch Findlichkeit; sondern es ist blos eine Kraft des Verstandes in Einer Qual, Willen und Regiment; es ist ihme weder Freund noch Feind, denn es ist das ewige Gut und nichts mehr.“ (Myst. Magn. 3, 3.)

[2] Gnadenwahl 2, 14.

In der Idealwelt entfaltet sich aus der Einheit die „ewige Natur“. Der Dualismus bleibt auch hier der herrschende Gedanke. Böhme bringt ihn zum Ausdruck in der

---

[1] „Der begehrende Wille wird vom Einziehen dicke und voll, da es doch auch Nichts ist als Finsterniß.“ 6 theosophische Punkte 1, 38. Vgl. auch S. 26 Anm. 3.

[2] Böhme hat sich diese Frage gelegentlich selbst gestellt: „Wie ist denn ein begreiflicher Sohn aus der unbegreiflichen Mutter worden?“ Er hilft sich da mit anderen Vergleichen aus der Natur: „Siehe, die Tieffe zwischen Himmel und Erden ist auch unbegreiflich; noch gebären der Elementen Qualitäten gleichwol zu manchen Zeiten ein lebendig und begreiflich Fleisch darinnen als Heuschrecken, Fliegen und Würme.“ Morgenröte 17, 11 f.

[3] Gnadenwahl 8, 22 ff.

[4] „Diese äussere vier-Elementische Welt mit dem Gestirne ist eine Figur der innerlichen Kräfte der geistlichen Welt und ist durch die Bewegung Gottes, als Er die innerliche, geistliche Welt hat beweget, ausgesprochen oder ausgehauchet worden und von der Göttlichen Begierde der inneren Kräfte gefasset und in ein Geschöpfe aus der inneren, geistlichen, finstern und aus der heiligen Licht-Welt eingeführet worden.“ Myst. Magn. 6, 9. Vgl. 3, 20. 10, 7.

[5] Myst. Magn. 10, 7.

Gegenüberstellung der beiden „Prinzipien“, des ersten, feurigen, bösen Prinzips der Finsternis und des guten, lichten. Aus ihrem Widerstreit entspringt sodann ein drittes „materialisches“ Prinzip, die stoffliche Natur[1]. Mit diesen Prinzipien sucht Böhme den metaphysisch gewendeten Trinitätsgedanken in eine gewisse Verbindung zu bringen, was ihm aber begreiflicherweise nur beim 1. und 2. Prinzip gelingt, deren Eigenschaften er dem Vater und dem Sohne als Offenbarungsformen zuschreibt[2]. Der Geist dagegen stellt genau wie in der innergöttlichen Offenbarung das „webende Leben“[3], die Bewegung dar, die sich aus dem Widerstreit der Gegensätze ergibt, er offenbart sich „in der Kraft des Lebens und Bewegens aus dem Feuer im Licht der Freudenreich“[4]. So wird er, vom Vater und Sohn ausgehend, ein formierendes, individualisierendes Prinzip, unter dessen schaffender Wirkung letzten Endes auch die „materialische Welt“ entsteht. Als solches hat er an sich keine positive Qualität, sondern bringt Vater und Sohn, Zorn und Liebe in gleicher Weise zur Verwirklichung. „Gott H. Geist“ aber heißt er nur als „die Flamme der Liebe und die Kraft des heiligen göttlichen Lebens“[1].

---

[1] Wie man schon aus dieser eigentümlichen Dreiheit sieht, hat B. seinen eigenen Begriff von „Prinzip“, in den wir nicht ohne weiteres den unsrigen hineintragen dürfen. Er geht zunächst ganz einfach von der Wortbedeutung aus: „Ein Principium ist nichts als eine neue Geburt, ein neu Leben.“ (Drei Prinzipien 5, 6. Vgl. Menschwerdung II 5, 1. Gegen Tilke II 86.) Unvermerkt aber verschiebt sich der Begriff so, daß er schließlich das ganze, neu entstandene Produkt umfaßt und letzten Endes einfach „Reich“, „Welt“ bedeutet: finstere, lichte, irdische Welt, worunter sich dann die verschiedenartigsten Inhalte zusammenfassen lassen (Menschw. I 1, 7; 3, 13 u. ö.). Aber auch alle möglichen anderen Abschattungen fallen darunter: Kraft, Geist, Gesetz usw. Am nächsten kommt B. unserm abstrakten Sprachgebrauch, wenn er das „Prinzip“ als das formende Gesetz, das „Regiment“ der betreffenden Welt bezeichnet (Myst. Magn. 7, 15). — Ganz vereinzelt wird übrigens auch das dritte Prinzip auf die paradiesische, reine „ewige Natur“ gedeutet (Gnadenw. 4, 10).

[2] „Der ewige Vater wird im Feuer offenbaret, der Sohn im Lichte des Feuers.“ De sign. rerum 14, 34. Vgl. Mysterium Magnum 7, 14.

[3] Myst. Magn. 7, 13.

[4] De sign. rerum 14, 34.

---

[1] V. d. Menschw. II 3, 14. — Die Unstimmigkeit, die sich zwischen der Drei-Prinzipien-Lehre und der Trinitätslehre ergibt, hat F. Chr. Baur am ernsthaftesten empfunden und am feinsten zu lösen versucht (Christl. Lehre von der Dreieinigkeit Bd. 3 1843 S. 265 ff. Theol. Jahrbücher Bd. 8, 1849 S. 94 ff.). Ihm verdanken wir die Erfassung des Geistes als individualisierenden Prinzips. Allerdings darf darüber die grundlegende Bestimmung, von der diese erst abzuleiten ist, nicht übersehen werden: der Geist als die lebendige Wechselwirkung der Gegensätze. Darauf verweist die genaue Korrespondenz zwischen der innergöttlichen und der allgemein metaphysischen Bedeutung des Trinitätsgedankens. Baur hat hier im Laufe der Jahre seine Auffassung gewandelt. Während er in der „Lehre von der Dreieinigkeit“ die beiden Seiten am Geistbegriff sehr fein in ihrem Gleichgewicht und ihrer inneren Verbindung dargestellt hat, hat er später seine Auffassung in der angedeuteten Richtung verschoben. Das hängt damit zusammen, daß er hier den Geist in stärkere Beziehung zu einem anderen Gedankenkreise gesetzt hat. Seine Fassung des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit bei Böhme als eines Ineinanderseins, an dem notwendig zwei ohne einander nicht existierende Seiten: die Geburt des Zeitlichen in das Ewige und die des Ewigen in das Zeitliche zu unterscheiden seien, veranlaßt ihn dazu, den zutreffenden Ausdruck dieses reinlich ausgedachten, logischen Verhältnisses im Geistbegriff zu suchen. Denn einmal ist er, vom Ewigen her gesehen, das formierende, zum Zeitlichen führende Prinzip, auf der andern Seite drückt er die Realität des geschiedenen, individuellen, zeitlichen Seins auch innerhalb des Ewigen aus (Theol. Jahrb. 8 S. 105). Den Gegenspieler findet Baur in Lucifer, dessen Fall ihm zum „bildlichen Ausdruck für den unendlichen Abstand des Ewigen und des Zeitlichen auch in der Einheit beider“ (S. 104) wird. Damit ist alles — freilich zum Teil mythisch — gesagt, was in einem monistischen System über diesen Punkt gesagt werden muß, um den mit ihm gegebenen logischen Anforderungen zu genügen. Aber das ist nicht mehr

Über den Dualismus, der all diesem zugrunde liegt, hinaus macht Böhme nun aber auch den Versuch, zu einer feineren Differenzierung zu kommen. Er tut das mit Hilfe der „7 Naturgeister“, der 7 Eigenschaften der „ewigen Natur“. Innerhalb des Dualismus teilt sich die eine Seite des Gegensatzes, das 1. Prinzip, die Finsternis in das „Helle“, das „Bitter-Stachlige“ und die „Angst“. In der 4. „Naturgestalt“, dem blitzartig entzündeten Feuer, stoßen diese mit den drei Eigenschaften des 2., lichten Prinzips zusammen: dem „sanften Liebefeuer“, dem „Schall“ und der „7. Naturgestalt“, die die übergreifende Einheit aller Naturkräfte darstellt[1]. So eigenartig diese „Naturgeister“ im einzelnen sind, so sucht Böhme doch mit ihnen auf seine Weise zu einem System naturbeherrschender Ideen und Kräfte zu kommen[2]. Die „ewige Natur“ ist unkörper-

---

Jakob Böhme. — Dafür, daß hier die Auffassung Hegels dahinter steht, haben wir seine eigene Darstellung Böhmes und die erwähnte Äußerung zu Baader zum Zeugnis, die gerade die Erfassung des dritten Prinzips als gleichzeitiger Trennung und Verbindung der Gegensätze bei Böhme rühmt (s. o. S. 1 Anm. 2).

[1] Vgl. aus der Fülle der Stellen Gnadenwahl 3 und die Tafel zu Sendbrief 47.

[2] Auf das Rätselraten der Einzeldeutung möchte ich mich hier nicht einlassen. Bisher hat man sich noch auf keinen Vorschlag einigen können. Sondern die vielen, die schon gemacht sind, schwanken zwischen der völligen Sinnlichkeit (Kielholz, J. B., Ein pathograph. Beitrag zur Psychologie der Mystik 1919 S. 16 ff.) und höchsten Geistigkeit (Hankamer) hin und her. Nur sei als Beitrag zum Grundsätzlichen zu dem fein gedachten Versuch von Hankamer a. a. O. S. 287 ff. bemerkt, daß die 7 Naturgeister nicht nur als verschiedene psychologische Stufen der göttlichen Selbstgeburt zu werten sind, wofür die „Morgenröte“ den stärksten Anhalt gibt, sondern, wie das Deußen, Jakob Böhme 1911^2 S. 40 ff. richtig versucht hat und ich im Text angedeutet habe, in viel stärkerem Maße als naturformende Ideen anzusehen sind. Im übrigen werden wir uns wohl damit begnügen müssen, daß sie für uns wie für Böhme, wenn auch in anderem Sinn, zum Mysterium magnum gehören. Merkwürdigerweise

lich, die 7 Eigenschaften sind keine Elemente, sondern bilden ein einziges, himmlisches, reines Element[1]. Sie sind die Prinzipien, die an Stelle von Gesetzen die ganze sichtbare Natur ordnen[2]. Aber in ihnen sind nicht nur abstrakte Begriffe und Prinzipien gegeben, sondern sie sind aufzufassen nach der Grundregel von Böhmes Naturbetrachtung, die Baader einmal treffend formuliert hat: „Er begreift jede Sensation nicht als Rezeptivität, sondern als Produktivität, so daß jeder Sinn ein Tun ist, und zwar eine besondere Gestalt oder Modus des einen Tuns (des Geistes)“[3].

Aus der Idealwelt, dem Mysterium magnum, ist dann schließlich die sichtbare Welt hervorgegangen, und zwar in einer Scheidung des Feinen vom Groben, des „subtilen

---

haben sie immer besonders zahlreiche Liebhaber gefunden, so Baader, so neuestens Herm. Vetteling, The Illuminate of Görlitz or Jacob Böhmes Life and Philosophy, Leipzig 1923.

[1] „Diese 7 Eigenschaften geben in der inneren Welt das heilige Element als das heilige natürliche Leben und Weben; aber in dieser äusseren Welt scheidet sich das einige Element in 4 offenbare Eigenschaften als in 4 Elemente, und da es doch auch nur ein einiges ist, teilet sich alles in die 4 Quellbrunnen als in Feuer, Luft, Wasser und Erde.“ Mysterium Magnum 7, 18.

[2] Man darf sich nicht dadurch beirren lassen, daß B. die ersten 3 „Species Naturae“ auch mit der paracelsischen Dreiheit von Sal, Sulphur und Mercurius (z. B. Opus Paramirum cap. 2 S. 89 ff. Strunz) in Zusammenhang bringt (Drei Prinz. 1, 6 ff. Myst. Magn. 3, 17 ff.). Man muß dabei beachten, daß diese schon bei Paracelsus keine Stoffe sind, sondern „qualitative Zustände der Materie“, die sich hinsichtlich der Wirkung des Feuers auf sie voneinander unterscheiden. „So bezeichnet er selbst das siderische Salz als den Begriff der Consistenz und der Unzerstörbarkeit durch das Feuer; den siderischen Schwefel als Begriff der Verbrennlichkeit und der Veränderlichkeit (des Wachstums z. B.) überhaupt; den siderischen Mercur endlich als Begriff der Flüssigkeit und der unveränderten Verflüchtigung durch Hitze.“ (Kopp, Geschichte der Chemie 1843/44 Teil I S. 97.)

[3] Werke Bd. 13, 1855, S. 266.

Ens“, der „Quinta Essentia“ der Gestirne von der rohen, harten Materie der Erde[1]. In der äußeren Welt offenbart sich nur, was in der ewigen schon angelegt ist. „Diese sichtbare Welt ist aus der geistlichen Welt als aus der ausgeflossenen göttlichen Kraft entsprossen und ist ein Objectum oder Gegenwurf der geistlichen Welt: die geistliche Welt ist der inwendigste Grund der sichtbaren Welt; die sichtbare Welt stehet in der geistlichen“[2]. Hier aber spitzt sich das Problem des Werdezusammenhanges vom Absoluten bis herab zur Materie am schärfsten zu: Wie entsteht aus der Einheit der geistlichen Welt und aus dem paradiesisch-reinen Element der ewigen Natur „ein solch grimmig rauhe, gantz stachlicht Wesen und Regiment ... wie wir an den äusseren Gestalten der Natur, an dem webenden Wesen, sowol an Stein und Erden sehen“[3]? Und wieder greift an diesem dritten Wendepunkt des Gott-Welt-Prozesses der vorausgesetzte Dualismus ein, und zwar diesmal mit einer höchst bedeutsamen näheren Bestimmung. Wir hatten ihn bisher gefunden als rationales Postulat („Nichts“ fordert „Etwas“), als Anziehen und Abstoßen der Kräfte und Willensbewegungen, aber er ist nicht nur metaphysischer Art, sondern er trägt auch ethischen Charakter. In Gott, soweit er sich zur Offenbarung entfaltet, ist potentiell enthalten der Gegensatz von Liebe und Zorn. Da diese Offenbarung aber stattfindet in der „ewigen Natur“, also eine Vergegenständlichung Gottes bedeutet, tritt auch bei diesen beiden Begriffen der höchst bezeichnende Umschlag ins Objektive ein, auf dem der ganze Gott-Welt-Zusammenhang bei Böhme beruht: aus „Liebe“ und „Zorn“ wird gut und böse, Reinheit und Sünde, ethischer Dualismus. Das ist die selbstverständliche Folgerung aus der Einbeziehung der Gesamtwirklichkeit in den Gottesbegriff. Denn Subjekt und Objekt sind hier eins. Daher kann der Zorn Gottes nicht nur eine Antwort auf das Böse sein, sondern in Gott, der auch das Böse umfaßt, ist die gegenständliche Beziehung zwischen dem Zorn und dem Bösen aufgehoben, ist beides identisch. Zugleich ist begreiflich, daß diese wichtige Verschiebung sich ganz im Stillen vollzieht und daß sich die übliche Verwendung des Zornesgedankens als Gericht Gottes und die Gleichsetzung von Zorn und Sünde immer nebeneinander finden[1]. Zu dieser Abwandlung des Zornes Gottes tritt noch eine Besonderheit bei Böhme hinzu, die die Einheit des Gott-Welt-Zusammenhanges bei ihm fordert, eine Besonderheit im Sündenbegriff. Denn noch ist die Frage offen: Wie kann aus dem potentiellen ethischen Dualismus der Idealwelt die grobe und rauhe Materie der irdischen Welt werden? Hier hat sich Böhme nicht mit dem erwähnten Grundsatz seiner Naturerklärung begnügt, daß aus den Willensbewegungen Substanz entstehe, sondern hat für die Entstehung dieser irdischen Weltgestalt einen sehr bemerkenswerten Zusammenhang festgestellt: „Diese Welt ist eine Ausgeburt aus dem Ewigen und ihre Begreiflichkeit (= Körperlichkeit) urständet sich im Zorn“[2]. „Das natürliche Feuer-Leben ohne das Licht ist Gottes Zorn“[3]. Der Zorn Gottes hat also bei ihm nicht nur die Sünde als objektiven Gehalt, sondern faßt zugleich die stoffliche

---

[1] Gnadenw. 8, 24.

[2] Schlüssel 81. Vgl. Myst. Magn. 10, 5.

[3] Myst. Magn. 10, 6.

---

[1] Vgl. für diesen Umschlag ins Objektive Stellen, an denen B. innerhalb sittlicher Ermahnungen von dem Zorn Gottes, der den Menschen nicht halten könne, wie groß und mächtig er in ihm sei (Dreif. Leben 7, 13), von dem „Reich des Grimms“, das den Menschen überwältigt habe (Gnadenw. 4, 49), von dem Grimm Gottes, der die Völker gegeneinander aufbringe (Myst. Magn. 38, 10), schreiben kann, wo also von der Macht der Sünde die Rede ist.

[2] Vom dreif. Leben 6, 43. Vgl. 7, 43.

[3] Gnadenwahl 7, 35.

Natur in sich. Damit ist auch der irdischen Welt ein sittliches Vorzeichen gegeben, sie steht im Zusammenhang mit der Sünde. Diese Beziehung zwischen Zorn und Natur, Sünde und Materie ist aber nicht nur begrifflicher Art, sondern ist ursächlicher Zusammenhang. Die sichtbare Welt ist entstanden durch den Fall Lucifers. Er hat den in der göttlichen Einheit schlummernden „Grimm erreget“ und hat, indem er im Hochmut über Gott selbst hat hinausfahren wollen, die unaussprechliche Schönheit verloren, die er als König der gewaltigsten Engel-Hierarchie besaß. Diese Vorstellung von der „Erweckung“ des Bösen durch eine Tat der Freiheit zieht sich ebenso wie die Verbindung des Falles mit der sichtbaren Weltform durch die ganze Entwicklung Böhmes hin, von der „Morgenröte“[1] bis zum „Mysterium Magnum“[2]. Auch bei Lucifer selbst unterscheidet Böhme ganz deutlich den eigentlich sittlichen Vorgang, seine Empörung, und die Weiterentwicklung seines Abfalls auf den gesamten Kosmos: „Er hat das Centrum der Natur in den grimmen Eigenschaften mit seiner finstern, grimmen Eigenschaft in der Gleichheit erreget. Denn er hatte in sich selber erstlich den Grimm Gottes erräget. Darnach ging derselbe errägete Grimm in seine Mutter ein, daraus Lucifer war zu einer Creatur worden, als in die magische Gebärung[3]: davon die Gebärung erhebende ward, wieder der Ewigkeit Recht“[4]. Die Form dieser Gedanken bleibt freilich mythologisch: das

---

[1] „Nicht solst du denken, daß der Teufel habe die Gottheit also mächtig überwunden: Nein, sondern er hat den Zorn Gottes angezündet, welcher wol in Ewigkeit hätte im Verborgenen geruhet, und hat aus dem Salitter (sal nitrum [Salpeter] = Ursubstanz) Gottes eine Mordgruben gemacht.“ Morgenröte 16, 59. Vgl. 9, 42 ff.

[2] Myst. Magn. 10, 10.

[3] d. h. in den in der Offenbarung begriffenen, alle Möglichkeiten in sich tragenden Gott.

[4] Myst. Magn. 10, 11.

Hervortreiben der schlimmsten Seiten aller Naturerscheinungen (alles wurde „wütend, reißend und tobend“[1]), das „Ausspeien“ und die Gefangensetzung Lucifers in der Finsternis[2] usw. Der Sinn aber ist deutlich: durch die Aktualisierung des Dualismus in einer freien widersittlichen Tat ist die strenge Scheidung der Welten vollzogen, sind die fest in sich geschlossenen Formen der Natur geschaffen worden. Alle Tätigkeit, alle Bewegung, das natürliche und das geistige Leben beruht auf diesem Kampf der Begierden, des Lichts und der Finsternis, der Liebe und des Grimms gegeneinander. Wir sind damit wieder bei dem anfangs geschilderten Bilde der Erfahrungswelt, deren Ableitung Böhmes metaphysisches Interesse gilt. Ihrer Verwandtschaft mit der Idealwelt gemäß finden sich auch in ihr die trinitarischen Formen, z. B. spiegeln sie sich in der Seele wider[3], auch verwendet Böhme den Unterschied von Vater und Sohn für die Bezeichnung der Geschlechter[4]. Fügt man noch hinzu, daß in dieser irdischen Welt die 7 Naturkräfte wirksam sind in den 4 Elementen und daß ihre Bewegung in dem strengen Zusammenhang eines Uhrwerks abläuft, immer wieder in sich selbst zurückmündend[5], so ist der Endpunkt der ungeheuren Gott-Welt-Entwicklung im wesentlichen beschrieben.

---

[1] Morgenröte 9, 43; s. auch 15, 30 ff.

[2] Myst. Magn. 10, 13 ff. Von d. Menschw. I 2, 8.

[3] 40 Fragen 1, 188.

[4] Myst. Magn. 19, 17. — Die ausdrücklich naturalistische Verwendung des Trinitätsgedankens findet sich in den früheren Schriften weit häufiger. Ich werde also später noch darauf hinzuweisen haben. Belege s. u. S. 51 Anm. 3 S. 112 Anm. 4.

[5] „Diese äussere Welt mit ihren Heeren und alledem, was darinnen lebet und webet, das ist geschlossen in eine Zeit eines Uhrwercks, das läuft nun von seinem Anfange immerdar wieder zum Ende, als wieder in das erste, daraus es gegangen ist: und das ist zu dem Ende also offenbar worden, auf daß das ewige Wort in seiner wircklichen Kraft creatürlich und bildlich sey, daß gleichwie sichs von Ewigkeit in der Weisheit geformiret und gebildet hat, also auch in einem Particular-Leben

2

Damit ist der Versuch gemacht, die spekulative Ableitung der Gesamtwirklichkeit aus dem Gottesgedanken, die sich uns als das Problem der Philosophie Jak. Böhmes ergeben hatte, in der ausgeprägten Form seiner Reifezeit in ganz knappen Linien nachzuzeichnen. Aber neben dieser Darstellung der großen kosmischen Entwicklung muß die sittliche Frage, die sich ja schon im letzten Stadium des Gott-Welt-Prozesses aufs stärkste geltend machte, noch einmal systematisch aufgeworfen werden. Wie findet sich Böhme mit dem Problem des Bösen ab? Wir haben als spekulatives Endergebnis gefunden: die irdische Erscheinungswelt erklärt sich aus dem in der Idealwelt und Gott selbst angelegten Dualismus von Liebe und Zorn, gut und böse. Wie läßt sich das von dem Gedanken eines heiligen Gottes aus rechtfertigen? Die Lösung, die Böhme am Ende seiner Entwicklung hierfür vorlegt, ist von zwei Antrieben aus geformt. Einmal ist es für ihn von vornherein feste Überzeugung: „Gott, so viel Er Gott heisset und ist, kann nichts Böses wollen“[1]. Eine unmittelbare Zurückführung des Bösen auf den Gottesgedanken würde ihn zerstören: „Meinst du, es sey Gottes vorsetzlicher Wille gewesen? so müste Gott in sich einen Teufels-Willen haben und auch einen Englischen; das wäre gantz wieder die Schrift der Heiligen, auch wieder Gottes Liebe und wieder das Licht der ewigen Natur“[2]. Auch die Einsetzung der

---

gebildet sey, zur Herrlichkeit und Freude des H. Geistes, im Wort des Lebens in ihme selber.“ Gnadenwahl 4, 19.

[1] Von wahrer Gelassenheit 2, 26.

[2] Gegen Tilke I 104.

Ethik beweist, daß er das Böse nicht wollen kann[1]. Andererseits ist für ihn aber immer wieder die Notwendigkeit des Dualismus der Ausgangspunkt seines Denkens: das Böse ist „etwas nütz“, „es dienet zur Offenbarung der Herrlichkeit Gottes und zur Freudenreich und ist ein Werckzeug Gottes, damit Er sein Gutes bildlich machet, auf daß das Gute erkant werde; dann so kein Böses wäre, so würde das Gute nicht erkant“[2]. Und er darf doch um der Einheit des Gottesgedankens, um der Allmacht willen keine der beiden Seiten aus Gott herausfallen lassen. So bleibt ihm nichts übrig, als eine begriffliche Unterscheidung vorzunehmen: Gott „als Gott“ kann das Böse nicht wollen, aber es entstammt seinem Zorn. Er will es nur nach dem 1. Prinzip[3]. Zwar macht sich diese Scheidung nur im offenbaren Gott bemerkbar, denn der Ungrund ist jenseits von gut und böse. Aber trotzdem wird der Gottesbegriff durch diesen Dualismus so gründlich gespalten, daß von einer psychologischen Einheit der Person, des Willens, von einem „Ich“ in Gott nicht mehr die Rede sein kann. „Zorn“- und „Liebe-Wille“ stehen unvermittelt gegeneinander[4]. Vornehmlich in der

---

[1] Gott hat „den Menschen Gesetze gegeben und das Böse verboten und das Gute geboten. So denn Gott das Böse wolte und auch das Gute, so müste Er mit Ihm selber uneins seyn und würde folgen, daß eine Zerstörung in der Gottheit sey, daß eines wider das ander lauffe und eines das ander verderbe.“ Morgenröte 13, 12. Vgl. 40 Fragen 23, 11.

[2] Myst. Magn. 71, 17. Vgl. 3, 22.

[3] „Gott ist von Ewigkeit die Kraft und das Licht und wird Gott genannt nach dem Lichte und nach der Kraft des Lichtes . . . nicht nach dem Feuer-Geiste; dann der Feuer-Geist heisset sein Grimm, Zorn und wird nicht Gott genant, sondern ein verzehrend Feuer der Macht Gottes.“ Menschw. I 5, 16. Vgl. 3 Prinzipien 4, 37; Gnadenwahl 12, 47. Myst. Magn. 8, 25. 177 Fragen 9, 3.

[4] „Darum sollen wir die Schrift lernen recht verstehen, wie Gott Gutes und Böses wolle, als nemlich nicht in sich selber

Auseinandersetzung mit Balthasar Tilke (einem schlesischen Adligen) ist Böhme die Gefahr fühlbar geworden, in der er mit dieser Gottesanschauung stand: sein einheitlicher Allmachtsgott drohte dabei zu zerbrechen[1]. Er hat demgegenüber sein „Contrarium“ in Gott nicht verschleiert, sondern auf einen bewunderungswürdig scharfen Ausdruck gebracht, der ihm zugleich die Lösung der Schwierigkeit zu bieten schien: Zorn und Liebe sind gleich allmächtig, erst das gibt dem Gegensatz das rechte Gleichgewicht[2]. Wenn das Böse auch Gott als Gott entzogen ist, so doch nicht seiner Allmacht überhaupt. Böhme empfindet nicht, daß eine doppelte Allmacht den Allmachtsbegriff tatsächlich auflöst, und glaubt, die in Wahrheit tödliche Gefahr glücklich vermieden zu haben. Er bleibt unbekümmert bei seinem Ergebnis: „Gott ist alles, aber das Licht heisset allein Gott“[3].

Was ist bei dieser begrifflichen Trennung nun aber eigentlich die Einheit des Gottesgedankens, die

---

ist der Schluß, sondern im ausgesprochenen Worte als in der Natur und Creatur: Gott hassete Esau in der verderbten Natur ... Esau war das Bild des Hasses selber: aber in Gott selber, als in dem eingesprochenen Gnaden-Bunde, liebete Er ihn.“ Myst. Magn. 61, 52. Vgl. 26, 17 f.

[1] Andeutungsweise schon früher, z. B. Morgenröte 17, 1.

[2] „Denn ist sein Zorn allmächtig zum Verderben, so ist seine Liebe auch allmächtig zum Erhalten: Wenn dieses Contrarium nicht wäre, so wäre kein Leben und wäre kein Gutes, auch kein Böses: Nun aber ist das Wesen aller Wesen also offenbar, auf daß da erscheine, was gut oder böse sey: denn wäre kein Grimm, so wäre kein Bewegen; also ist das Wesen aller Wesen ein stetes Wirken, Begehren und Erfüllen: das Feuer begehret des Lichts, daß es Sanftmuth und Wesen bekomme zu seinem Brennen oder Leben, und das Licht begehret des Feuers, sonst wäre kein Licht, hätte auch weder Kraft noch Leben ... So sage ich euch nun: Gottes Liebe ist so groß als sein Zorn, sein Feuer ist so groß als sein Licht ... es ist alles gleich ewig, ohne Anfang.“ Gegen Tilke II 142 f. Vgl. 184. 177 Fragen 9, 4.

[3] Gegen Tilke II 144.

Böhme doch sucht und aufrechterhalten will? Soweit ich sehe, sind es zwei Wege, auf denen er sie zu erreichen strebt. 1) hilft ihm hier die Erkenntnis, daß der Dualismus Notwendigkeit ist und nicht Zufall. Einerseits ist sie es gerade, die das Problem des Bösen so scharf zuspitzt, andererseits steckt in ihr zugleich die Möglichkeit seiner Überwindung: Gott ist gewissermaßen die logische Klammer, die diese Gegensätze zusammenzwingt, er bildet in der Notwendigkeit, mit der die Gegenbegriffe sich fordern, die Einheit des Widerspruchs. Hier liegt wieder einer der Punkte, wo man Böhmes Meinung nur aus unausgesprochenen Voraussetzungen folgern kann. Wir hatten oben den verschiedenartigen Aussagen Böhmes entnommen, daß er — bei aller Wahrung der Freiheit — den notwendigen Dualismus, den Willen zum Etwas als erregende Kraft in den Begriff des Ungrundes hineingelegt hatte. Wir dürfen also auch hier die Notwendigkeit der dualistischen Offenbarungsform unmittelbar in das Wesen Gottes einführen und ihn als umspannende Einheit des Gegensatzes betrachten. — 2) Wichtiger jedoch und klarer bei Böhme ausgeführt ist der andere Weg zur Einheit des Gottesbegriffs: Liebe und Zorn gehören zusammen als Glieder desselben Entwicklungszusammenhanges, sie sind verbunden durch den gemeinsamen Ursprung im Ungrund, sie sind Offenbarungsformen ein und desselben verborgenen, ungeschiedenen Gottes. Böhme hat das besonders gern mit einem bezeichnenden Bilde ausgedrückt: „Also ist die Gottheit ein ewig Band, das nicht zergehen kann: Also gebieret sie sich selber von Ewigkeit in Ewigkeit und ist das erste auch immer das letzte und dieses wieder das erste“[1]. Auf diesem Zusammenhang beruht ja der ganze Gott-Welt-Prozeß. Wie schon das Bild vom ewigen Bande, noch mehr das von der ewigen Selbstgeburt zeigt, sieht Böhme hier einen Zusammenhang rastloser Bewegung. Denn das ist Gottes Wesen: „Er darf keiner Ruhe, denn Er hat von Ewigkeit gewircket und ist eine eitele wirckende Kraft“[1]. Dieser mächtige Lebensstrom erfüllt die gegensätzlichen Formen der Natur: „Gott giebet allem Leben Kraft, es sey bös oder gut, einem jeden nach seiner Begierde, dann Er ist selber alles“[2]. Gott steckt auch im Teufel drin, aber als Gott absolut machtlos: „Er gebieret nicht darinnen einen Vater, Sohn, H. Geist und Weisheit, sondern eine Phantasey nach der finstern Welt Eigenschaft“[3]. Sogar eine Schriftstelle hat sich Böhme für diese Anschauung geboten, die er deshalb auch häufig anführt, Ps. 18, 26 f.: „In den Heiligen bist du heilig und in den Verkehrten verkehrt“[4]. Was aus dem Zorn stammt, ist und bleibt schlechthin böse. Dieses Gesetz gilt mit unverbrüchlicher Notwendigkeit. Am bezeichnendsten drücken das einige Bilder aus: „Gleich als ob man eine Kröte in eine Zuckerbüchse setzte, so zöge sie doch nur Gift daraus und vergiftete den Zucker“[5]. Oder das Gleichnis aus der Natur: Wie die Kraft der Sonne aus einer Distel keine schöne Blume machen kann, sondern je mehr sie darauf scheint, die Distel um so kräftiger und stachliger wird, so kann Gott aus dem Bösen nichts anderes machen, „ob er ihme gleich hätte seine Liebe eingegossen“[6]. So entbehrt die göttliche Allmacht einer eigenen positiven Bestimmung. Was Liebe oder Zorn geschaffen haben, ergreift sie gleichmäßig und erweckt es zum Leben. Geist und Natur ruhen nicht, sondern die qualitätslose Schaffenskraft gestaltet Form und Veränderung, Eigenart und Übergänge in unzerreißbarer Folge. Es ist keine Frage, daß hier die Wurzel der ganzen Metaphysik Böhmes liegt. Zugleich aber ist dies die metaphysische Einheit des ethisch Getrennten: „Gott als Gott“ und „Gottes Zorn“. Der gleiche Lebensstrom umfaßt beides. Man darf diese Verknüpfung nie außer acht lassen, wenn nicht die rein formalistische Verbindung der beiden Seiten im Begriff „Gott“ den Eindruck erwecken soll, als sei die eigentliche, auf die Einheit eines umfassenden Gottesgedankens gerichtete Absicht Böhmes in jeder Weise gescheitert.

---

[1] Menschw. II 5, 9. Vgl. 3 Prinzipien 9, 30. 27, 5 Dreif. Leben 1, 25 ff.

---

[1] Schlüssel 94.

[2] De signatura rerum 8, 46.

[3] Gnadenw. 4, 43.

[4] Gnadenw. 6, 36. 9, 3.

[5] Gnadenw. 4, 36.

[6] Gnadenw. 4, 37. Dasselbe Bild 7, 12.

3

Mit dieser Lösung des Problems des Bösen hat Böhme zugleich ein Ergebnis gewonnen, das seine Ethik aufs dringendste von ihm forderte. Denn nun ist der Weg offen für Willensfreiheit, Verantwortung und Schuld, die Grundlagen aller Sittlichkeit. „Der Mensch hat einen freyen Willen, er mag greiffen, wozu er will“[1]. „Was wir aus uns machen, das sind wir, was wir in uns erwecken, das ist in uns räge“[2]. Dieser Grundgedanke gehört bei Böhme von seinen ersten Schriften an zum sichersten Bestand seiner Aussagen[3]. Und für ihn gewinnt er nun in seinem Gottesbegriff durch dessen eigentümliche Ausgestaltung vollen Spielraum. Die Formen der Verwirklichung, die das göttliche Leben im Menschen — denn auch in ihm herrscht selbstverständlich der Dualismus von gut und böse — annimmt, sind freie menschliche Tat: „Wie sich der freye Wille in jedem Dinge einführet in einen Geist, also formet und bezeichnet das Fiat alle Dinge“[4]. „Führen wir uns zum Guten, so hilft uns Gottes Geist; führen wir uns aber zum Bösen, so hilft uns Gottes Grimm und Zorn. Was wir wollen, dessen Eigenschaft kriegen wir einen Führer und dahinein führen wir uns: Ists doch nicht der Gottheit Wille, daß wir verderben, sondern seines Zorns und unser eigen Wille“[1]. Daß durch die Freiheitstat Lucifers das Böse überhaupt erst „erweckt“ worden ist, war schon erwähnt. Er trägt daher die Schuld daran, ebenso Adam[2] und jeder einzelne, der es tut[3]. Auch die elementare Ableitung des Freiheitsgedankens hat Böhme ganz deutlich ausgesprochen: „Wäre nun Cain einer gantz teuflischen Essentz gewesen und von Gott verstossen, so hätte Gott nicht zu ihm gesagt: herrsche über die Sünde, lasse ihr nicht die Gewalt. Wäre in Cain nichts gewesen, damit er hätte können über das Böse herrschen, so hätte es ihm Gott nicht geheissen“[4]. Andernfalls „sind die zehen Gebot und alle Lehre und Gesetze gantz nichtig“[5]. Ohne Freiheit gäbe es keine Ethik, das ist sein Ausgangspunkt. Mit diesen Gedanken ist natürlich die rationale Einheit des Gottesbegriffs gesprengt, es erfolgt der Zusammenstoß zwischen Freiheit und Allmacht. So muß Böhme von seiner Ethik her die Einheit vernichten, um die er sich in seiner Metaphysik so sehr bemüht. Dies ist also der zweite Punkt, an dem der Allmachtsgedanke in seinem System verloren zu gehen droht. Diesmal freilich in etwas anderer Form: War es zuerst der sittliche Dualismus von Zorn und Liebe, der zur Allmacht Gottes in Widerspruch trat und Böhme sogar zur Ausführung einer doppelten Allmacht zwang, so hier seine Freiheitslehre. Ganz ähnlich aber, wie ihm dort nach Herausarbeitung der Widersprüche im letzten Augenblick der Blick für ihre Gegensätzlichkeit schwand und er sich mit einem Nebeneinander abfand, ohne das darunter liegende Problem zu ahnen, so ist es auch hier. Es sind keine bewußt paradoxen Äußerungen, wenn er im Anschluß an Röm. 9, 16 erklärt, die Buße sei nicht „im eigenen Wollen, Laufen und Rennen zu finden, sonst stünde es ins Menschen Macht die Gnade zu erreichen, sondern die Gnade und das göttliche Erbarmen wirket die Busse“, und sofort hinzusetzt: „Aber der Mensch muß sein Wollen dem göttlichen Wirken einergeben“[1]. Sondern er glaubt das im guten Einklang miteinander; sehr bezeichnend heißt es bei ihm: „Er erbarmet sich welcher Er will, als nur dieser, welche mit ihrem freyen Willen ihrer Selbheit in seiner Gnade ersterben und sich Ihme ergeben“[2]. Gelegentlich sucht er auch beides reinlich gegeneinander abzugrenzen, indem er dem freien Willen den ersten Anstoß zuerkennt, dem Handeln Gottes aber die Ausführung und Vollendung: „Selber zum Kinde kann er (der Mensch) sich nicht machen; er gehet nur mit dem Willen in die Matrix ein, so ergreift ihn das göttliche Fiat und machet ihn“[3]. Nur ganz selten stellt sich Böhme einmal ernsthaft die Frage, wie er denn neben der Allmacht die menschliche Freiheit, wenn auch nur in der Form der Initiative, behaupten könne. Aber auch hier gelingt es ihm wie beim ersten Konflikt mit dem Allmachtsgedanken verhältnismäßig leicht, auf Grund tieferer Zusammenhänge seines Systems eine Antwort zu finden.

---

[1] Drei Prinzipien 20, 72. [2] Sechs theos. Punkte 8, 31.

[3] Morgenröte 18, 39. 3 Prinzipien 17, 112. 40 Fragen 23, 8. Gegen Tilke I 395. II 151.

[4] Myst. Magn. 26, 31.

---

[1] Sechs theos. Punkte 8, 31.

[2] Myst. Magn. 17, 39.

[3] „Gott entzoch sich der Seelen nicht, sondern die Scientz des freyen Willens entzoch sich Gotte.“ Gnadenw. 7, 12.

[4] Gegen Tilke II 130. Vgl. Sendbrief 17, 3.

[5] Myst. Magn. 40, 50.

Diese Antwort liegt in seiner Mystik. Man muß sich hier noch einmal vergegenwärtigen, wie schwierig für Böhme das ganze Problem liegt. Neben dem allgemeinen Konflikt zwischen Allmacht und Freiheit hat er bei dem strengen Werdezusammenhang zwischen Gott und Kreatur, den er feststellt, sich im besonderen noch damit abzufinden, wie man dann dem Abgeleiteten gegenüber dem Übergeordneten Freiheit zugestehen kann. Er hat diese Freiheit, wie wir sahen, zunächst rein axiomatisch von seiner Ethik her eingeführt, muß aber nun, wenn er die Widersprüche auflösen will, diese mehrfache Verwicklung berücksichtigen. Hier hilft ihm der mystische Charakter seiner Spekulation. Denn er betrachtet den Menschen nicht nur als Kreatur, als abgeleitetes Wesen, sondern er greift zugleich über den ganzen Werdeprozeß hinüber und stellt ihn wieder in die unmittelbare Einheit mit seinem Ausgangspunkt. Der Mensch ist nicht nur geworden, sondern kraft seines Ursprungs trägt er auch etwas Ungewordenes, Überzeitliches, jeden Augenblick zur freien Entscheidung Fähiges in sich. Das findet Böhme in der Seele. Sie berührt sich ganz unmittelbar mit Gott; sie durchdringen einander wie Feuer und Eisen[1]. Darum ist hier der Gegensatz aufgehoben; die Freiheit der Seele ist ein Stück der göttlichen Allmacht. Die ewige Schöpferkraft, die damit im Menschen liegt, setzt alle Kausalität und Determination außer Kraft. „Ob wol der Mensch sich selber nicht kann bekehren, so hat aber seine Seele Macht, von ihrem Urstande aus der ewigen Scientz des Ungrundes her, sich in den Abgrund zu schwingen, in den Grund, darinnen Gott sein Wort gebieret .... Die Seele ist aus dem Abgrunde in eine Creatur gesprochen worden: Wer will nun der Ewigkeit ihr Recht brechen, daß der ewige Wille der Seelen, der aus dem ewigen einigen Willen in eine Creatur ist gegangen, mit demselben Willen der Creatur sich nicht wieder dörfte in seine Mutter einschwingen, daraus er gegangen ist?“[2]

---

[1] Myst. Magn. 61, 21. [2] Myst. Magn. 26, 34.
[3] Gegen Tilke II 153.

---

[1] „Das Eisen hat keine Gewalt über das Feuer, allein das Feuer giebet sich dem Eisen und das Eisen giebet dem Feuer seinen Ens, und werden also die zwey in Eines verwandelt und bleiben doch zwey Wesen: Also auch mit der Seelen und der Gottheit zu verstehen ist.“ Mysterium Magnum 52, 7.

[2] Gnadenwahl 11, 40. 42.

4

Mit verwandten Gedankengängen, ebenfalls aus seiner Mystik heraus, beantwortet Böhme noch eine Frage, die man am Ende dieses Überblicks über das System seiner Reifezeit stellen muß, um den Sinn seiner Spekulation richtig zu verstehen, die Frage nach der Gewißheitsbegründung all seiner Erkenntnisse. Wenn man sich noch einmal vergegenwärtigt, daß Böhmes Aussagen auch die Tiefen der innergöttlichen, unoffenbaren, überzeitlichen Bewegung, der Selbsterfassung des Ungrundes im Willen zum Grunde umspannen, so muß allerdings sehr ernsthaft gefragt werden: Worauf gründet Böhme den Wahrheitsanspruch dieser außergewöhnlichen Erkenntnis? Er selbst hat diese Frage auch deutlich gesehen. Die „Vernunft“ kann es nicht glauben, daß der Mensch „in eine andere Welt sehen und sagen kann, was Gott ist“[1]. „Ich weiß, die Vernunft wird sagen, hast du das doch nicht versuchet und bist noch in dieser Welt in dem äusseren Leben, wie kanst du das wissen? Ja wol, liebe Vernunft, in meinem äusseren Menschen würde ich auch also sagen und sagte nach dem äussern die Wahrheit“[2]. Und doch ist es möglich, denn Gott selbst leiht uns seine Augen, sein Geist ist „dem Weisen ein Sehen und auch ein Thun“[3]. „Der Geist Christi siehet durch und in uns, was Er will, und was Er will, das sehen und wissen wir in Ihme“[4]. Das entspricht der Grundregel der Gotteserkenntnis: „Gott wohnet in allem und nichts begreiffet Ihn, es sey dann mit Ihme eins“[5]. Es handelt sich also nicht nur um Geistesbesitz im üblichen Sinne, sondern um ausdrückliche Identität. Wiederum ist die Seele auch für die Erkenntnis der Teil des Menschen, in dem diese Identität sich verwirklicht; sie ist „ein Funke aus dem ewig-sprechenden Worte der Göttlichen Scientz und Kraft“[1]. Hierfür nimmt Böhme aus der deutschen Mystik die Lehre vom Seelengrund auf: „Was darf denn die Seele sich anderst wohin schwingen, Gott zu hören, als nur eben in ihren Abgrund? Da ist und wohnet Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit“[2]. Insofern ist „Gott selber unser Wissen und Sehen“[3]. Das ist der festeste Gewißheitsgrund[4]. Freilich ist das gerade auch die Schranke der Erkenntnis, sie ist nicht natürlicher Besitz, obwohl jedermann zu ihr fähig ist und sie keine Geheimlehre bildet[5]. Aber die ewige Seele, „ein Funke aus dem ewigen Gemüt“[1], ist im Fall erloschen und muß durch die Erlösung wieder entzündet und in der Wiedergeburt persönlich erfaßt werden. Diese Beziehung zwischen Gotteserkenntnis und Wiedergeburt ist grundlegend für Böhme. „Keiner mag Gott schauen, es werde denn zuvor in ihme Gott Mensch“[2]. „Forschen ist nicht das Vornehmste zu erkennen Mysterium, sondern in Gott geboren werden ist das rechte Finden“[3]. Das ist die strenge sittliche Bedingung wahrer Erkenntnis. Darum ist mit dem Fall in die Sünde auch der Verlust solches Erkennens verbunden[4]. Wer aber neugeboren ist für die Einheit mit Gott selbst, dem ist auch der Durchblick durch das gesamte Geschehen bis in die letzten Tiefen gegeben: „Im Geiste Gottes siehet mein ingeborener Geist durch alles“[5]. Die zeitlichen Schranken fallen: „Der rechte Mensch in der himmlischen Bildniß hat keine Zeit“[6]. Zugleich aber hat der Mensch durch seine Kreatürlichkeit teil am Stoff, aus dem alle Kreaturen geschaffen

---

[1] Menschenwerdung II 7, 1.
[2] Dreif. Leben 18, 1.
[3] Menschw. II 7, 3.
[4] Ebenda.
[5] Sechs mystische Punkte 3, 15.

---

[1] Myst. Magn. Vorrede 9. — Sie gehört selbstverständlich auf die Seite des offenbaren Gottes, weshalb Böhme vereinzelt auch hervorhebt, die Seele sei nicht Gott selber, sondern nur sein „ausgesprochenes Wort“ (Myst. Magn. 15, 25).

[2] Gnadenw. 12, 16. — Der Ausdruck „der seelische Grund“ findet sich Sendbrief 46, 44.

[3] Menschw. II 7, 9.

[4] „Hierinnen siehet nun der Geist bis in die Tieffe der Gottheit: denn in Gott ist Nahe und Weit ein Ding; und derselbe Gott, von dem ich in diesem Buche schreibe, der ist so wol in seiner Dreyheit im Corpus der heiligen Seelen als im Himmel. Von diesem nehme ich meine Erkenntniß und von keinem andern Dinge; ich will auch nichts anderes wissen als denselben Gott und der macht auch die Gewißheit meines Geistes, daß ichs beständig glaube und auf Ihn traue. — Und ob mirs gleich ein Engel vom Himmel sagte, so würde ichs doch nicht können glauben, viel weniger fassen, denn ich würde immer zweifeln, ob sichs auch also verhielte: aber so gehet mir die Sonne selber in meinem Geiste auf, darumb bin ich des gewiß und sehe selber die Ankunft und Geburt der H. Engel und aller Dinge im Himmel und in dieser Welt. Denn die heilige Seele ist ein Geist mit Gott.“ Morgenröte 11, 71 f.

[5] „In meinen eigenen Kräften bin ich so ein blinder Mensch als irgend einer ist und vermag nichtes: aber im Geiste Gottes siehet mein ingeborner Geist durch Alles, aber nicht immerdar beharrlich; sondern wenn der Geist der Liebe Gottes durch meinen Geist durchbricht, alsdann ist die animalische (seelische) Geburt und die Gottheit ein Wesen, eine Begreiflichkeit und ein Licht.

— Nicht bin allein Ich also; sondern es sind alle Menschen also, es seyn gleich Christen, Juden, Türken oder Heiden; in welchem die Liebe und Sanftmuth ist, in dem ist auch Gottes Licht.“ Morgenröte 22, 51 f.

[1] Drei Prinz. 16, 6.

[2] De sign. rerum 11, 95. — Vgl. auch die Fortsetzung der S. 46 Anm. 2 angeführten Stelle: „Weil wir aber auch zugleich können in Gott und auch in dieser Welt leben und die Seele muß, so sie Gott will erkennen, durch die enge Pforte mit Christo durch Tod und Hölle zu Gott eindringen, so haben wir Macht von dem Wege zu schreiben; und wollen uns das zu einem Memorial setzen, dieweil wir auch noch in dieser Welt sind.“ Dreif. Leben 18, 1.

[3] 40 Fragen 1, 194. Vgl. z. B. noch: Gegen Tilke I 307.

[4] „Solange mein Geist mit Gott inqualiret, so begreift ers; wan er aber in Sünden fällt, so wird ihm die Thür verriegelt, welche ihm der Teufel zuriegelt, die muß durch große Arbeit des Geistes wieder aufgemacht werden.“ Morgenröte 16, 21. Vgl. 21, 65.

[5] Morgenröte 22, 51.

[6] Dreif. Leben 18, 3.

sind, sein Leib ist „ein Ens der Sternen und Elementen“. „So hat er Macht von dem Mysterio Magno zu reden, daraus alle Wesen sind entstanden“[1]. Auf Grund dieser doppelten Identität mit Gott und den Dingen kann Böhme die Gewißheitsfrage in allen Einzelheiten mit Ruhe beantworten. Selbst vom Fall Lucifers können wir ganz sichere Aussagen machen, denn „wir sind wahrhaftig darbey gewesen“, zwar nicht mit unserem „Ich“, unserem kreatürlichen Teil, sondern „auf magische Art nach Recht der Ewigkeit“[2]. Ebenso bin ich „in meiner Seelen- und Leibesessentz, da Ich noch nicht der Ich war, sondern da ich Adams Essentz war“, am Fall Adams beteiligt gewesen und sehe im Geiste Christi, was wir im Paradiese gewesen und unter der Sünde geworden sind und was wir wieder werden sollen[3]. Mit den Schranken der Zeitlichkeit fallen auch die Schranken zwischen den einzelnen Subjekten: „In Christo sind wir alle nur Einer“[4]. Selbst in die Seelen der Abgeschiedenen kann man unmittelbar hineinsehen: „Weil wir in Christo Ein Leib sind und haben alle Christi Geist, so sehen wir in Christo alle aus einem Geiste und haben seine Erkenntniß . . . Unsere Seele siehet in ihre Seele, nicht daß sie also zu uns dringen, sondern wir dringen zu ihnen“[5]. — In diesen spekulativen Gedanken seiner Mystik liegt für Böhme die Grundlage seines Wahrheitsanspruchs. Es ist stets derselbe Gedankenkomplex, den er für seine Philosophie fruchtbar macht: die wesenhafte Einheit zwischen Gott und der abgeleiteten Kreatur, die den ganzen dazwischen liegenden Entwicklungsprozeß aufheben kann. Damit versucht er eine Lösung des Widerstreits von Allmacht und Freiheit und findet zugleich darin das erkenntnistheoretische Prinzip, das ihm das ewige Recht seiner Aussagen begründet.

---

[1] Myst. Magn. Vorrede 9.
[2] Myst. Magn. 9, 1.
[3] Myst. Magn. 18, 1.
[4] Gnadenwahl 9, 42.
[5] 40 Fragen 26, 5 f.

III. Die Entwicklung Böhmes[1]

A. Die Stufen seiner Entwicklung

1

Tritt man mit dem so umrissenen Bilde von den spekulativen Ideen Böhmes in seiner Reifezeit an die erste literarische Frucht seines Nachdenkens, die „Morgenröthe im Aufgang“ (1612), heran, so kann man den weiten Weg der Entwicklung, der zwischen den Anfängen und der Vollendung liegt, übersehen und ist doch zugleich überrascht, in welch abgeschlossener Form, voll der Keime der ganzen späteren Entwicklung Böhmes Denken in seinem ersten Werk ans Licht tritt. Ich glaube sogar, daß dieser Eindruck noch der stärkere ist. Daß die Problemstellung schon hier ganz klar erkannt ist, zeigt schon die zu Anfang besprochene Schilderung seiner gedanklichen Nöte und Kämpfe[2]. Ebenso findet sich dieselbe Grundanschauung von dem einheitlichen Gott-Welt-Zusammenhang[3], auch wenigstens eine Andeutung der drei großen Stufen, die später zu unterscheiden sind[4]. Bei der dritten Stufe, der Entstehung der Erde, ist der Fall Lucifers genau wie später als Anstoß eingeführt[5] und die Beziehung zwischen Sünde und Materie hergestellt[6]. Schon hier macht sich Böhmes Freiheitslehre[7] ebenso geltend wie ihr großer Gegenspieler, der Allmachtsgedanke[8], ohne daß es freilich zur klaren Auseinandersetzung käme. Und all das ist eingebettet in das Böhme zeitlebens eigentümliche Rankenwerk, in dem sich Theologie und Alchemie verschlingen: die 7 Naturgeister[1], eine sehr ausgebreitete Engellehre[2], die metaphysische Ausnutzung des Trinitätsgedankens[3] usw., wie ich es eingangs gerade an der Hand der „Morgenröte“ kurz geschildert habe. — Wenn man aber genauer zusieht und Schritt für Schritt den Maßstab des ausgereiften Systems an diese Erstlingsschrift anlegt, so erkennt man sehr bald, wie vieles hier noch fehlt oder noch ganz unentfaltet ist. Und gerade bei den beiden Punkten, auf die es im wesentlichen nur ankommt, bei dem Problem

---

[1] Die beiden bisherigen ausführlichen Darstellungen der Entwicklung Böhmes von H. A. Fechner, Neues Laus. Magazin Bd. 34 (1858), und Bastian, Der Gottesbegriff bei Jakob Böhme, Diss. Kiel 1905, sind so unzureichend, daß ich meinen neuen Versuch ohne Auseinandersetzung mit ihnen gebe.

[2] Morgenröte 19. S. o. S. 14. [3] z. B. 3, 8 f.

[4] 18, 21 ff. [5] cap. 13 ff. [6] 14, 70 ff.

[7] „Ein jeder Mensch ist frey und ist wie ein eigener Gott, er mag sich in diesem Leben in Zorn oder ins Licht verwandeln.“ 18, 39.

[8] „Der Vater ist ein allmächtiger, allweiser . . allsehender, allhörender, allriechender, allfühlender, allschmeckender Gott, der

---

da ist in sich sänftig, freundlich, lieblich, barmhertzig und freudenreich, ja die Freude selber.“ 3, 11. — „Du darfst allhie nicht dencken, daß Gott was neues gemacht habe, das vorhin nicht gewesen sei: denn wenn das wäre, so wäre ein anderer Gott worden, welches doch nicht möglich ist. Denn ausser diesem Einigen Gott ist nichts.“ 21, 11 f. Vgl. 23, 4 ff.

[1] cap. 8 ff. [2] cap. 4 ff.

[3] „Die 7 Geister Gottes sind alle zusammen Gott der Vater: denn es ist kein Geist ausser dem andern, sondern sie gebären alle sieben einer den andern; so einer nicht wäre, so wäre der ander auch nicht. Das Licht aber ist eine andere Person: denn es wird aus den 7 Geistern immer geboren, und die 7 Geister steigen immer in dem Lichte auf; und die Kräfte dieser 7 Geister gehen immer im Glantze des Lichts aus in den siebenten Natur-Geist und formen und bilden alles in dem siebenten Geist, und dieser Ausgang im Licht ist der H. Geist. — Der Blitz oder der Stock oder Hertze, das in den Kräften geboren wird, der bleibt in Mitten stehen; und das ist der Sohn: und der Glantz in aller Kraft gehet vom Vater und Sohne aus in alle Kräfte des Vaters und formet und bildet in dem siebenten Natur-Geiste alles nach der Kraft und Wirckung der 7 Geister und nach ihrem Unterscheid und Trieb. Und das ist der wahrhaftige H. Geist, den wir Christen für die dritte Person in der Gottheit ehren und anbeten. — Also siehest du blinder Jude, Türke und Heide, daß drey Personen in der Gottheit sind, du kannst es nicht leugnen: denn du lebest und bist in den drey Personen.“ Morgenr. 11, 20 ff. Vgl. 3, 40 ff.

des Bösen und dem Problem der Natur ist das am allerdeutlichsten.

Schon oben[1] war die Tatsache gestreift worden, daß Böhme in der „Morgenröte“ wohl ganz klar den Dualismus als Grundcharakter alles Seins feststellt und stillschweigend voraussetzt, daß es ihm aber noch nicht gelingt, ihn irgendwie spekulativ zu verwerten und ihm eine bestimmte Stellung in seiner Metaphysik zu geben. Dazu kommt, daß er sich im wesentlichen mit der Tatsache der Gegensätze auch in dem Sinne begnügt, daß er keinen Versuch macht, ihre Notwendigkeit einzusehen[2]. Die beiden Gedanken, deren große Bedeutung für seine spätere Metaphysik wir gesehen haben: die Notwendigkeit des Dualismus zur Entstehung von Leben und Bewegung und die logische Notwendigkeit der sich fordernden Gegensätze, fehlen in der „Morgenröte“ noch ganz. Nur für das erste sind gewisse Andeutungen zu bemerken. Die Bedeutung der Galle war ihm ein Fingerzeig dafür[3]. Das ist aber nichts als ein Hinweis darauf, daß Böhme schon durch die tiefere Versenkung in die Erfahrung dazu geführt werden mußte, den Versuch einer prinzipiellen Einordnung und umfassenden Begründung des grundlegenden Dualismus zu machen, falls dieser nicht als reine Zufälligkeit stehen bleiben sollte.

Das wird sofort noch deutlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, welche Konsequenzen diese noch mangelhafte systematische Durchführung der metaphysischen Grundtatsache hat. Ihr zufolge steht auch das Problem des Bösen in einem ganz anderen Lichte. Denn solange der Dualismus nicht als Notwendigkeit erkannt ist, bleibt auch dem Bösen der Charakter des Zufälligen, so sehr Böhme dieser Folgerung schon in der „Morgenröte“ zu entgehen sucht. Das wirkt auch auf den Gottesbegriff zurück. Denn er wird, wie wir an Böhmes endgültigem System gesehen haben, durch das Böse in einen tiefen Zwiespalt versetzt: auf der einen Seite kann Gott nur das Gute wollen, andererseits aber ist der Dualismus notwendig und darf keine seiner Seiten aus dem göttlichen Allmachtswirken herausfallen. Nun ist Böhme aber in der „Morgenröte" noch nicht bis zu der Begründung des Gegensatzes als Notwendigkeit vorgedrungen. Infolgedessen findet das Bestreben, den Gottesgedanken vom Bösen freizuhalten, nicht das volle Gegengewicht wie später. Nur durch eins, durch den grundlegenden Zusammenhang von Gott und Natur überhaupt — das ist die Form, die der Allmachtsgedanke hier annimmt — ist Böhme gezwungen, die Verbindung zwischen Gott und dem Bösen nicht aufzuheben. Wenn sich in der Natur Böses, „Bitteres" findet, so steht sie im „Zornfeuer" Gottes[1]. Wenn Lucifer sich gegen Gott erhebt, so geschieht das durchaus nicht außerhalb Gottes, sondern, scharf ausgedrückt, heißt das, daß dort „Gott wider Gott, ein Starker wider einen Starken" gerungen habe[2]. Und dieses lebendige, tätige Böse muß seinen Ursprung außerhalb der Natur in Gott haben, in dem es potentiell verborgen liegt und nur durch den Abfall Lucifers „erweckt" wird. So weit ist also die spätere Anschauung schon ausgebildet. Wie sieht es aber innerhalb des Gottesbegriffes selbst aus? Dort wehrt Böhme den Gedanken des „Zornfeuers" in Gott ganz entschieden ab und betont, daß alle Schärfe und Bosheit in Gott „eine ewig-währende Kraft, ein erheblicher, triumphierender Freuden-Quell sei"[3]. Diese Gedanken weisen zweifellos in der Richtung auf den „Ungrund“, der jenseits von gut und böse steht. Aber es ist noch ein weiter Abstand. Gerade die Unterscheidung zwischen dem unoffenbaren und dem sich in der Idealwelt offenbarenden Gott, durch die der Ungrund dem Bösen und aller Differenzierung enthoben wird, kennt Böhme hier noch nicht. Sondern in Gott an sich liegt gut und böse genau so nebeneinander, wie die 7 Naturgeister in ihm selbst unmittelbar eingeschlossen sind[1]. Außerdem aber sind gut und böse in Gott nicht Kräfte von gleicher Stärke, sondern das Gute ist das Herrschende, das Böse nur verborgen[2]. Gott ist also weder jenseits von gut und böse wie der Ungrund, noch hat er zwei Willen nebeneinander, einen Liebe- und einen Zorn-Willen, die sich an Macht und Lebendigkeit nichts nachgeben, wie der offenbare Gott im späteren System, sondern er ist reine Güte. Auch das potentielle Böse ist in ihm nichts als Sanftmut und Freude. Der Gottesbegriff der „Morgenröte“ steht also zwischen den beiden späteren Formen, dem offenbaren und dem unoffenbaren, in der Mitte und zeigt für jede gewisse Ansätze. Böhme wagt es auf dieser Stufe noch nicht, das Böse in der Form in den Gottesgedanken aufzunehmen, daß er Zorn und Liebe gegeneinander stellt, wie er das später bis zur Zuspitzung auf die doppelte Allmacht tut[1]. Nur gelegentlich wird er durch die unumgängliche Behauptung des Zornfeuers Gottes in der Natur nahe herangeführt: er muß „Gott wider Gott“ setzen; selbst die spätere Unterscheidung von Gott und Gottes Zorn findet sich vereinzelt[2]. — Man muß es Böhme zugeben, daß er auf Grund seiner Voraussetzungen kaum eine andere Lösung finden konnte, solange es ihm nicht geglückt war, die Notwendigkeit des Dualismus zu begründen. Denn damit fehlte ja noch das Einheitsband, die Umklammerung der Gegensätze in einer höheren Notwendigkeit, das später seinen Gottesbegriff zusammenhält. Wenn er trotzdem die Einheit Gottes aufrecht erhalten wollte, blieb ihm nichts übrig, als der einen der beiden Seiten in Gott zugunsten der anderen nur eine untergeordnete, verborgene Wirklichkeit zuzuschreiben, das Böse in Gott also nicht als Zornwillen, sondern trotz seiner „Bitterkeit“ auch als Freude und Güte darzustellen.

---

[1] S. 16. [2] Vgl. S. 16 Anm. 1. [3] 2, 37.

---

[1] „Die äusserliche Begreiflichkeit in der gantzen Natur dieser Welt und aller Dinge, die darinnen sind, stehen alle im Zorn-Feuer Gottes." 17, 28. Vgl. 17, 5. 16, 60.

[2] 14, 72.

[3] 2, 40. — In dem ganzen Abschnitt 2, 35 ff. setzt B. das eingehend auseinander.

---

[1] Genaueres s. u. S. 57 f.

[2] B. konstruiert hier eine einfache Wechselbeziehung: In Gott ist das Böse im Guten verborgen, in der abgefallenen Natur das Gute im Bösen, das Licht in der Finsternis. Vgl. für Gott: „Befinde demnach, daß die Gottheit sey gar ein einfältiges, sanftes, liebliches und stilles Wesen, daß sich die Geburt der Dreyheit Gottes gar sanfte, freundlich, lieblich und einig gebäret; und kann sich die Schärfe der innerlichsten Geburt niemalen in die Sanftmut der Dreyheit erheben, sondern bleibet in der Tieffe verborgen.“ (23, 77.) — Für die Natur s. 17, 29 f., wo zugleich einmal sehr schön sichtbar wird, welche inneren Werte Böhme aus seinen metaphysischen Gedanken zu schöpfen weiß: „Nun aber ist die Gottheit von der äusserlichen Geburt nicht abgeteilet, daß es auf jetzo in dieser Welt zwey Dinge wären; sonst hätte der Mensch keine Hoffnung, auch so stünde diese Welt nicht in der Kraft und Liebe Gottes. Sondern es ist die Gottheit in der äusserlichen Geburt verborgen und hat die Wurfschauffel in der Hand und wird einmal die Spreue und den angezündeten Salitter auf einen Hauffen werfen und seine innerliche Geburt davon entziehen und solches dem Herrn Lucifer und seinem Anhange zu einem ewigen Hause geben.“ (Vgl. auch 24, 5 ff.)

Die mangelhafte Erfassung des grundlegenden Dualismus hat aber noch eine zweite Folge. Erinnern wir uns an die Bedeutung, die er im ausgebildeten System Böhmes hat! Dort greift bei jedem der drei großen Wendepunkte: vom Ungrund zur innergöttlichen Differenzierung, vom unoffenbaren Gott zur Offenbarung in der Idealwelt und von dieser zur Erscheinungswelt der Dualismus der sich fordernden Gegensätze als bewegende Kraft ein und ermöglicht allein die Weiterentwicklung. Diese Vorstellung, daß jede Komponente notwendig eine zweite, ihren „Gegenwurf“, das „Nichts“ sein „Etwas“ setzt, aus deren Widerstreit dann die Bewegung resultiert, fehlt in der „Morgenröte“ noch. Damit hängt es zusammen, daß die ganze Anschauung des Gott-Welt-Prozesses noch sehr unausgebildet ist. Es fehlt die Bewegung, die das Wesen dieses Prozesses ausmacht. Auch die spätere Unterscheidung von Gott an sich, Idealwelt, Erscheinungswelt ist nur im Ansatz vorhanden. Selbst an der einzigen deutlichen Stelle werden die drei „Geburten“ nicht als Stufen unterschieden, sondern als konzentrische Kreise innerhalb der Natur[1].

---

[1] Am deutlichsten zeigt sich der Unterschied an einer Stelle, wo uns außer dem Text eine Bemerkung erhalten ist, in der B. schon auf seine nächsten beiden Schriften zurückblicken kann (14, 35 f.). Im Text sagt er, Gott habe den Fall Lucifers nicht vorhergewußt, denn dann hätte er ihn auch gewollt, also den Willen zum Bösen gehabt; damit wäre Lucifer schuldlos. Später dagegen verbessert er sich dahin: „Gott hats nach seinem Zorn wol gewußt, aber nicht nach der Liebe, davon Gott ein Gott heisset.“

[2] 23, 78.

---

[1] „Nun möchte einer fragen: Wie soll ich mich denn in die dreyfache Geburt in der Natur verstehen? Die Tieffe: Siehe, die innerste und tieffeste Geburt stehet in der Mitten und ist das Hertze der Gottheit, welches aus den Quellgeistern Gottes geboren wird: Und diese Geburt ist das Licht, welches, obs gleich aus den Quellgeistern geboren wird, doch auch kein Quellgeist für sich allein begreiffen kan; sondern ein jeder Quell-Geist begreift nur seinen instehenden Locum in dem Lichte; aber alle 7 Geister zugleich begreiffen das gantze Licht, denn sie sind des Lichtes Vater .... Und das ist die verborgene Geburt in der Natur, welche kein Mensch in seiner Vernunft oder Geschicklichkeit begreiffen kan; sondern die Seele des Menschen begreifts allein, welche im Lichte Gottes steht, aber die andern nicht. — Die andere Geburt in der Natur sind die 7 Geister der Natur .... Nun dieses sind die Geister, darinnen alle Dinge stehen im Himmel und in dieser Welt: und daraus ist der dritte und äusserste Geist geboren, darinnen die Verderblichkeit stehet.“ 18, 21. 23 ff.

Er sieht in dem Ganzen nicht die Bewegung, sondern den Zustand. Nur bei der irdischen Welt ist von einem Werden die Rede, indem sie auf den Fall Lucifers mit all seinen Folgen zurückzuführen ist[1]. So geht für Böhme Werden und Gewordensein, Entwicklung und Zustand noch durcheinander. Erst später hat er beides in dem Gedanken eines ewigen, zeitentbundenen Bewegungsvorgangs systematisch zusammenschließen können. — Diese Tatsache, daß Böhme den großen Gott-Welt-Prozeß noch nicht wie in seiner Reifezeit konstruiert, ist von weitreichender Bedeutung. Denn so gelangt er nicht zu der tiefgehenden Differenzierung im Gottesbegriff, vermöge derer er in den späteren Schriften die Aussonderung einer vollkommen in sich ruhenden, aller Beziehungen enthobenen letzten Einheit Gottes als „Ungrund" erreicht. Das Fehlen dieses Begriffes in der „Morgenröte" beleuchtet die Lage am besten. Wie wir schon bei dem Gegensatz von gut und böse sahen, fehlt die scharfe Trennung zwischen dem unoffenbaren Gott und seinen Offenbarungsformen. Statt dessen sind das Ungewordene und das Gewordene, Gott und Natur viel näher aneinander gerückt. In der „Morgenröte" werden schon in Gott selbst, in „der göttlichen Kraft" die 7 „Qualitäten" oder „Quellgeister" unterschieden, die später die wirksamen Kräfte der „ewigen Natur", der Idealwelt, also erst den Offenbarungszustand Gottes in dem kosmischen Prozeß bilden[2]. Diese 7 „Quellgeister“ machen Gott den Vater aus[1]. Es ist ohne weiteres deutlich, was das für das begriffliche Verhältnis von Gott und Natur bedeutet. Durch diesen Begriff des Vaters kommt trotz Böhmes Widerstreben ein stark pantheistisches Moment in den Gottesbegriff hinein[2]. Gerade das Stück am Gottesgedanken, das Böhme später über den Bereich der Natur überschießen läßt, fehlt noch[3]. Dadurch wird es ihm nun einigermaßen schwer, den Tendenzen der anderen Seite, der Erhabenheit und Geistigkeit des Gottesbegriffs, die auch in der „Morgenröte“ schon deutlich ausgesprochen sind[4], gerecht zu werden. Er weiß sich da vorläufig keinen anderen Ausweg, als das Verhältnis von Gott und Natur mit einem Bilde zu bestimmen: die Natur ist Gottes Leib; das Gute, Geistige in Gott, das sich im Gedanken des „Sohnes“ als „Herzen“ Gottes zusammenfaßt, ist dagegen die Seele[1]. Diese poetische Ausdrucksweise konnte auf die Dauer nicht als begriffliche Lösung des Gott-Natur-Problems gelten, sondern hier blieb die Notwendigkeit einer schärferen Erfassung der Frage bestehen.

---

[1] „Als aber König Lucifer ist geschaffen worden, so hat er in dieser dritten Geburt den Zorn Gottes erwecket: denn der Engel Leiber sind in dieser dritten Geburt zur Creatur worden." 18, 30.

[2] Vgl. 8, 14 ff. 11, 1. — Im 7. Quellgeist liegt übrigens der spätere Begriff der „ewigen Natur" schon vorgebildet. „Die ganze Natur des Himmels stehet in der 7 Quellgeister Kraft und in dem siebenten bestehet die Natur oder Begreiflichkeit aller Qualitäten." 12, 79.

---

[1] „Die 7 Geister Gottes sind allezusammen Gott der Vater.“ 11, 20. Vgl. 18, 21.

[2] „Du must nicht denken, daß im Himmel etwan ein Corpus sey, der nur also geboren werde, den man für alles andere Gott heisse: nein; sondern die gantze göttliche Kraft, die selber Himmel und aller Himmel Himmel ist, wird also geboren: und das heißt Gott der Vater, aus dem alle H. Engel sind geboren worden und auch in derselben Kraft leben und wird auch aller Engel Geist in ihrem Corpus immer und ewig also geboren, darzu auch aller Menschen Geist. — Denn diese Welt gehöret gleichwol zum Corpus Gottes des Vaters als der Himmel.“ 10, 55 f.

[3] Wie bedenklich dieser pantheistische Zug ist, zeigt eine Näherbestimmung des 7. Quellgeistes, der alle andern umfaßt und eine ideale Verkörperung aller darstellt: er ist „gantz lichte und dicke wie ein Nebel, aber gantz scheinbarlich wie ein crystallen Meer, daß man kann durch alles sehen.“ (12, 79.) Das ist mit in den Vaterbegriff eingeschlossen!

[4] „Wenn du nun ansiehst die Sonne und Sternen, so must du nicht denken: das ist der heilige und reine Gott; und must dir nicht fürnehmen, von denselben etwas zu bitten oder zu begehren, denn sie sind nicht der heilige Gott; sondern sie sind die angezündete strenge Geburt seines Leibes, da Liebe und Zorn miteinander ringet.“ 24, 64 u. ff.

Die Ausprägung von Jakob Böhmes Spekulation in der „Morgenröte“ gestaltet sich demnach im wesentlichen so, daß man an drei grundlegenden, einander berührenden Punkten weitertreibende Probleme feststellen kann. 1) erfordert der allem zugrunde liegende Dualismus eine metaphysische Einordnung und Begründung, um nicht als reine Zufälligkeit zu erscheinen. 2) ist mit der in seinem System notwendigen Ableitung des Bösen aus dem Gottesbegriff noch nicht voll Ernst gemacht, indem er ihm innerhalb Gottes nur eine unterdrückte Bedeutung zuschreibt. Der Dualismus wird zwar in Gott hineingetragen, aber in einer harmonisierten Form. Das widerspricht der absolut gleichartigen Wirklichkeit der beiden Seiten, auf der Böhmes System sonst ruht. 3) harrt das Gott-Natur-Problem noch der spekulativen Lösung, insofern als einmal die Anschauung des großen, kosmischen Prozesses noch nicht klar durchgeführt ist und andrerseits statt einer begrifflichen Antwort auf die Frage eine bildliche Umschreibung gegeben wird. Hier liegt noch ein Widerspruch zwischen einem stark pantheistischen Einschlag und dem Bestreben, Gott als Gott über die Natur hinauszuheben[1].

---

[1] „Du must aber deinen Sinn alhie im Geist erheben und betrachten, wie die gantze Natur mit allen Kräften, die in der Natur sind, darzu die Weite, Tieffe, Höhe, Himmel, Erde und alles, was darinnen ist und über dem Himmel, sey der Leib Gottes; und die Kräfte der Sternen sind die Quell-Adern in dem natürlichen Leibe Gottes in dieser Welt.“ 2, 16. — „Aber nicht also zu verstehen, daß darum die Gottheit von der Natur abgetrennet sey: nein, sondern es ist wie Leib und Seele, die Natur ist der Leib, das Hertze Gottes ist die Seele.“ 18, 124. Vgl. auch die S. 58 Anm. 4 zitierte Stelle, außerdem: 2, 12; 21, 65; 25, 12 ff.

2

Als Böhme im Jahre 1618 wider das Gebot der Görlitzer Geistlichkeit, dem er sich 6 Jahre unterworfen hatte, dem Zureden der Freunde und dem inneren Zwange folgend[2], sich erneut an die Aufzeichnung seiner Gedanken machte, fand er für eine Reihe der stehen gebliebenen Probleme eine rasche Lösung. Nicht die starke Aufnahme neuer alchemistischer Vorstellungen, die in der Zwischenzeit deutlich erfolgt ist[3], ist dabei entscheidend, sondern die Weiterentwicklung im Grundansatz seiner Spekulation. Der Schritt, den er in der Schrift „Von den drey Principien Göttliches Wesens“ (1618—19) über den Standpunkt der „Morgenröte“ hinaus tut, ist sehr einfach, aber ebenso folgenreich. Ausgehend von dem Dualismus, den er überall in der Wirklichkeit antrifft, macht er das, was in der „Morgenröte“ nur Feststellung der tatsächlichen Beschaffenheit der Natur war, jetzt zum spekulativen Grundprinzip alles Seins. Damit gibt er seiner Metaphysik das begriffliche Rückgrat. Er tut dies mit Hilfe der 3 Prinzipien, dem 1. bösen, dem 2. guten und dem aus ihnen entspringenden 3. „materialischen“ Prinzip, auf Grund dessen die irdische Welt entstanden ist. Es erscheint fast nur als eine unwesentliche Verschiebung oder Umnennung, aber Böhme hat doch eine große systematische Konzentration damit erreicht: er hat jetzt für alle Einzelerscheinungen das metaphysische Grundgesetz, mit dem er sie nicht nur genetisch, sondern auch begrifflich als notwendig abzuleiten vermag. Dieser ganze Aufbau ist nur möglich auf Grund davon, daß er auch den letzten Gegensatz von der ihm anhaftenden Zufälligkeit befreit und den Dualismus tiefer begründet. Er tut dies in den beiden mehrfach erwähnten Richtungen: 1) ohne „Gift und Bosheit“ gibt es „kein Leben noch Beweglichkeit . . . weder Farbe, Tugend, Dickes oder Dünnes oder einigerley Empfindniß“[1], und 2) der Gegensatz beruht auf logischer Notwendigkeit, die Böhme am deutlichsten erst in seiner nächsten, aber auch auf diese Stufe gehörigen Schrift „Vom dreifachen Leben des Menschen“ (1619—20) ausführt: Weite und Enge, Wille und Widerwille gehören zusammen[2]. Eine bemerkenswerte ethische Abwandlung dieses Gedankens findet sich schon in den „Drei Prinzipien“: Adam mußte versucht werden, weil sein Geist zur Herrschaft über alles kommen sollte, d. h. zur vollen Freiheit des Geistes gehört ein Nebeneinander von gut und böse[3]. — Von hier aus geht Böhme mit einigen einfachen Folgerungen an die in der „Morgenröte“ offen gebliebenen Fragen heran. Mit dem 1. Prinzip hat er jetzt ein scharf abgegrenztes Gebiet, das das Böse auch innerhalb des Gottesgedankens in sich faßt. Demnach sind zwei Wesen in Gott „in einem (ewig) ohne Ende und ohne Herkommen als 1) das ewige Licht, das ist Gott oder das Gute, und dann 2) die ewige Finsterniß, das ist die Quall; und wäre doch keine Quall darinnen, wenn nicht das Licht wäre“[1]. Beide Seiten gehören notwendig zusammen und sind zugleich klar unterschieden, nur die gute Seite heißt von Rechts wegen Gott[2]. Aber an Wirklichkeit gibt ihr die andere nichts nach. Aus ihr ist sogar der Teufel entstanden[3]. Ja, Böhme sagt jetzt ganz deutlich, wovor er noch in der „Morgenröte“ zurückschreckte: „Nach dem ersten Principio der Höllen Abgrund hat Er den Fall des Menschen gewollt“[1]. Damit ist an diesem Punkte die Spannung beseitigt und das Gleichgewicht im Gottesbegriff hergestellt.

---

[1] Mir scheint, wie ich wohl kaum noch zu bemerken brauche, auf das Ganze gesehen, die „Morgenröte“ einheitlicher zu sein, als Hankamer a. a. O. S. 121 ff. es darstellt.

[2] Sendbr. 2, 6 ff. 10, 8 ff. 12, 12 ff. Die „drei Prinzipien“ werden im 1. Sendbrief (17) vom 18. 1. 1618 als begonnen erwähnt, nur klagt B., daß es allzu langsam vorwärts gehe, da er mit weltlichen Geschäften überlastet sei. Wenn er also 1620 Sendbr. 10, 10 mit Stolz berichtet, er habe in dreiviertel Jahren drei Bücher geschrieben, so fällt nur die Vollendung der „drei Prinzipien“ in diesen Zeitraum.

[3] Gegenüber der Morgenröte sind neu: limbus, matrix, quinta essentia, Tinktur, Sal, Sulphur (Mercurius nicht).

---

[1] Vorrede 13. Die wahrhaftigere Erfassung der gegensätzlichen Wirklichkeit und diesen ersten Punkt in der neuen Auffassung des Bösen hat auch Hankamer a. a. O. S. 125 f. richtig bemerkt.

[2] 1, 35 f.

[3] 11, 10 ff. 24, 39.

---

[1] 9, 30. — Der Begriff der „Qual“ hat bei B. eine eigentümliche Vieldeutigkeit, die für die Art seines Denkens und seiner Schriftstellerei sehr bezeichnend ist. Nach seiner besonderen Etymologie erklärt er „Qual“ (auch „Quall“ oder „Quaal“) für denselben Stamm wie „Qualität“ (3 Prinz. 10, 42), das er von „Quallen“ ableitet (Morgenröte 1, 3). In diese Gruppe „Quallen“, „Quellen“ gehört also „Qual“ hinein und bedeutet ursprünglich nichts als Bewegungszustand, Leben, Beschaffenheit eines Dinges. Demnach hat jede Eigenschaft ihre „Qual“ (6 theos. Punkte 4, 4). Nach dem grundlegenden Dualismus ist also in Gott und Natur zweierlei „Qual“ zu unterscheiden, gut und böse, licht und finster (oder feurig): 3 Prinz. Anhang 33. Dreif. Leben 7, 41. Gegen Stiefel II 489. So kommt er dazu, an zahlreichen Stellen auch von einer „Qual der Liebe“ in Gott (3 Prinz. Anhang 38; Menschw. I 5, 26), von einer reinen, „himmlischen Qual“ zu reden (3 Prinz. Anh. 14; Menschw. I 2, 13). Dieser steht gegenüber die (oder häufig der) „Zornqual“ oder „Feuer-Qual“ (40 Fragen 1, 93. 95; Menschw. I 11, 1. II 5, 3 u. ö.). Dieser zweite Gebrauch überwiegt. Nun kommt aber Böhme das Wort „Qual“ in seiner gewöhnlichen deutschen Bedeutung zugleich so gelegen zur Bezeichnung des Widerstreits im Gottesbegriff und allen Dingen, daß er es auch dafür verwendet. Und so verbinden sich diese Tendenz und der Gedanke der „grimmigen Qual“ zu einem absoluten Gebrauch des Wortes, mit dem er den durch das Vorhandensein des Finsteren und Bösen hervorgerufenen Kampf der Gegensätze ausdrückt. (3 Prinz. 17, 51. 18, 19. Dreif. Leben 2, 61, 87 u. ö.) Dieser verschiedenartige Gebrauch findet sich bei B. stets nebeneinander (besonders deutlich 3 Prinz. Anhang 14. 38 einer- und 33. 35 andererseits, ebenso 6 myst. Punkte 3, 4 u. 5), und man muß beachten, daß der uns naheliegende Sinn von „Qual“ bei B. durchaus nicht der grundlegende und einzige ist.

[2] 1, 2.

[3] „Nun kanst du alhier nicht weiter (etwas) aufbringen, daß Gott gebraucht hätte irgend eine Materiam, daraus Er

Nicht so wesentlich ist der Fortschritt, den Böhme in der Gott-Natur-Frage macht. Immerhin wirkt auch hier die Unterscheidung der beiden Prinzipien in Gott klärend. Denn dadurch, daß Böhme ebenso wie das Böse so die Natur überhaupt dem 1. Prinzip einordnet, macht er auch hier den scharfen Schnitt zwischen Gott als Gott und seinem Naturwirken. Denn der eigentliche Gott fällt nur mit dem 2. Prinzip zusammen[2], das — wie Böhme sich bezeichnend ausdrückt — „der Natur Ende“ ist[3]. Für das Verhältnis der beiden Prinzipien zueinander hat Böhme freilich auch keine andere Auskunft als in der „Morgenröte“: sie gehören zueinander wie Leib und Seele[4]. Es ist

den Teufel hat geschaffen; sonst würde sich der Teufel rechtfertigen, Gott hätte ihn böse oder aus böser Materia gemacht: denn Er hat ihn aus nichts geschaffen, nur blos aus seinem eigenen Wesen, sowol als die andern Engel, wie geschrieben stehet: (Von Ihm) durch Ihn und in Ihm sind alle Ding; und Sein allein ist das Reich, Kraft (Macht) und Herrlichkeit (von Ewigkeit zu Ewigkeit); und ist alles in Ihme vermöge der H. Schrift: und so das nicht wäre, so würde dem Teufel, sowol dem Menschen die Sünde nicht zugerechnet, so sie nicht beyde ewig und in Gott wären und aus Gott selber.“ 4, 37.

[1] 18, 15. [2] 10, 39. [3] 10, 41; 15, 63.

[4] „So kan man nun nicht sagen, daß der gantze Gott mit allen 3 Prinzipien sey in Einem Willen und Wesen: es ist ein Unterscheid, wiewol das erste und dritte Principium nicht Gott genennet wird, und ist auch nicht Gott, und es ist doch sein Wesen, da Gottes Licht und Hertze von Ewigkeit immer ausgeboren wird, und ist ein Wesen wie Leib und Seele im Menschen.“ 10, 36. — Das Bild von Leib und Seele bleibt, wie wir sahen (s. o. S. 28 Anm. 3), auch in der Folgezeit. Der Unterschied ist nur, daß es hier das Verhältnis der Prinzipien innerhalb Gottes selbst ausdrückt, später dagegen für

also nur ein schwacher Versuch, den Gottesbegriff von der Verbindung mit der Natur zu entlasten. Ein Versuch, der darum noch besonders bedenklich ist, weil Böhme aus der „Morgenröte“ die enge Beziehung zwischen der Natur und dem Vater übernimmt, diesen also mit dem 1. Prinzip gleichsetzt und dadurch in die Trinität ein Moment hineinbekommt, das nicht eigentlich Gott ist. — Ungleich näher kommt Böhme aber demselben Ziel, Gott der naturhaften Züge zu entkleiden, durch einen zweiten Schritt. Während in der „Morgenröte“, wie wir sahen, die verschiedenen „Geburten“ innerhalb der Natur wie übereinander gelagerte Formen erscheinen, die in Gott ruhen, stellt sich Böhme statt dessen eine Entwicklungsreihe vor, die aus Gott entspringt. Das 3. Prinzip, die irdische Natur, erscheint jetzt deutlich als Produkt der Bewegung, die aus dem Gegensatz des 1. und 2. Prinzips entsteht. Alles, was dahin gehört, ist nicht mehr in Gott, „allein man siehet, daß es daraus worden ist“[1]. Damit ist die Materie sehr viel deutlicher von Gott abgerückt, und andererseits betont Böhme auch die „gute Gottheit“ viel stärker, die „ein unbegreiflich Licht“[2], die Geist ist[3]. Wenn das alles auch großenteils vorläufig nur Verschiebungen im Ton sind, so ist die Veränderung, die diesen schwachen Anzeichen zugrunde liegt, doch bedeutend. Böhme hat zum ersten Male klar einen geschlossenen, Gott und Natur umspannenden Bewegungsvorgang gedacht, der auf dem Widerstreit des 1. und 2. Prinzips beruht. Unermüdlich beschreibt er den Kampf der Gegensätze in Gott selbst, der aus der ängstlichen Sehnsucht der Finsternis nach dem Lichte entsteht[4]. In

---

die Beziehung der Offenbarungsstufen (Wort und ewige Natur) gebraucht wird.

[1] 1, 5. 22, 39. Dreif. Leben 3, 19.

[2] 4, 32. [3] 22, 42.

[4] „Das Licht machet, daß sich die Finsterniß ängstet nach dem Licht: und dieselbe Angst ist Gottes Zorn-Quall oder höl-

der „Morgenröte“ war die Gottheit erfüllt von dem spielenden Ringen und Kämpfen der 7 Naturgeister[1], hier ist es der notwendige Widerstreit der letzten metaphysischen Grundprinzipien; ebenfalls ein Fortschritt von einem naturhaften zu einem stärker sittlich betonten Gottesbegriff.

Innerhalb derselben Stufe ist noch ein weiterer Fortschritt zu erwähnen, der zwar keine Veränderung der Gesamtfrage mit sich bringt, aber doch zur Bereicherung und Belebung des ganzen Prozesses außerordentlich beiträgt. In der Schrift „Vom dreifachen Leben des Menschen“ macht Böhme seine Psychologie auch für sein metaphysisches Denken fruchtbar und verdeutlicht den Dualismus, die Prinzipien, das Leben in der Natur als Willensvorgänge. Dieser Voluntarismus Böhmes macht sich zwar schon in den beiden früheren Schriften bemerkbar[2], aber jetzt erst stellt er ihn mit allem Nachdruck als Grundwesen alles Seins dar: „Alle Dinge stehen im

---

lisch Feuer, darinnen die Teufel wohnen, davon auch sich Gott einen zornigen, eifrigen Gott nennet.“ 9, 30.

[1] Morgenröte 11, 48 ff.

[2] Morgenr. 15, 68. — Viel stärker schon in den „3 Prinz.“: „So können wir im Urkunde der Wesen aller Wesen erstlich anderst nicht sagen, als daß im Urkunde ist nur Ein einig Wesen: daraus gehen nun die Wesen aller Wesen; und dasselbe Wesen ist das ewige Gemüthe Gottes, das stehet in der Finsterniß: und dasselbige Wesen hat sich von Ewigkeit gesehnet und im Willen gehabt zu gebären das Licht; und dasselbe Sehnen ist die Quall und derselbe Wille ist das Aufsteigen. Nun machet das Aufsteigen das Rügen und die Beweglichkeit, und die Beweglichkeit machet das Anziehen im Willen, und der Wille machet wieder die Sehnlichkeit, daß sich der Wille immer sehnet nach dem Lichte: und ist das ein ewig Band, das ohne Anfang und Ende ist. Denn wo ein Wille ist, da ist auch ein Begehren; und wo ein Begehren ist, da ist auch ein Anziehen in des Willens Begehren, dessen so der Wille begehret.“ 3 Prinz. 14, 61. 10, 38 ff. 27, 6 ff.

Willen“[1]. Damit werden die „Prinzipien“ aus Begriffen und Gesetzen zu realen, wirkenden Kräften. Der Dualismus ist jetzt einfach das Gegeneinander von Willen und Widerwillen, und gerade daran kann Böhme seine Notwendigkeit besonders gut veranschaulichen: denn „ein heller und stiller Wille ist wie ein Nichts .... eine ewige Stille ohne Rügung, da weder Finsterniß noch Licht ist, auch weder Leben noch Tod“[2]. Die ruhelose Entwicklung hat ihren Grund darin, daß immer wieder die eine Naturgestalt nach der andern Hunger und Begehren empfindet[3]. Zugleich kann Böhme damit wenigstens den Versuch machen, zu zeigen, wie aus dem Gegeneinander der Kräfte wirkliche Substanz wird: „So denn nun ein Begehren ist, so zeucht das Begehren in sich, und das Angezogene ins Begehren machet den Willen voll, daß das Begehren voll wird“[4]. So erstrebt Jakob Böhme eine psychologische Unterbauung seiner Metaphysik und entwickelt daraus die eigenartig reizvolle Naturbetrachtung, die auf dieser Erfüllung des gesamten Seins mit Willenskräften, mit „Zorn- und Liebewillen“, „Sucht“ und „Begehren“, „Sehnen“ und „Gelüsten“, „Hunger“, „Angst“, Willen und Widerwillen beruht.

Damit ist im wesentlichen der Fortschritt bezeichnet, den die Philosophie Böhmes etwa im Jahre 1619—20 erreicht hat. Während er das Problem des Bösen durch Verteilung des Dualismus auf das 1. und 2. Prinzip seiner endgültigen Lösung ein großes Stück näher gebracht hat, ist der Gottesbegriff im ganzen und speziell sein Verhältnis zur Natur noch stark im Fluß. Immerhin ist die Tendenz ganz unverkennbar: Böhme sucht den an sich notwendigen Zusammenhang zwischen beiden so zu lockern, daß er wenigstens ein Stück des Gottesgedankens für einen aller Natur, aller Spaltung enthobenen, ewig in sich ruhenden Gott freimachen kann. Am bezeichnendsten und zugleich leise über die „Drei Prinzipien“ hinausführend erscheint das wieder in der Schrift „Vom dreifachen Leben des Menschen“. Die in der früheren Schrift gegebene Bestimmung, daß die natürlichen Dinge nicht in Gott seien, sondern aus ihm stammten, wird ganz deutlich auch auf den Vater übertragen[1], der damit auch frei von der Natur wird wie das 2. Prinzip. Während noch der Dualismus in Gott an sich hineingenommen wird[2], erscheint hier also schon ein Stück nicht differenzierter Gottheit, deren Gleichsetzung mit einer bestimmten Person der Trinität, dem Vater, natürlich noch einen Widerspruch enthält. Böhme hat zugleich aber auch zum ersten Male eine besondere Benennung für diesen Gott „außerhalb der Natur“ gefunden: die „Majestät“[3].

---

[1] 4, 6. 48. 10, 22 u. a.

[2] 1, 36.

[3] „Eine jede Gestalt des Geistes begehret der andern im Hunger.“ 4, 8 ff.

[4] 1, 27.

3

Überraschend schnell kam diese Entwicklung zum Abschluß. In der Schrift, die Böhme noch in demselben Jahre 1620 schrieb: „Von der Menschwerdung

---

[1] „Und geben euch dieses zu verstehen, daß diese Freyheit ausser der Natur sey Gott der Vater und die Natur wird also in Ihme erboren, daß Er also ist ein Allmächtiger der Natur, gleichwie des Menschen Gemüthe über die Sinnen.“ 2, 26. Vgl. 3, 19. 5, 20.

[2] „Gleichwie Gott der Vater selber alle Ding ist; Er ist die Dreyzahl der Gottheit, Er ist die Majestät, Er ist die stille Ewigkeit, Er ist die Natur und darinnen Liebe und Zorn; der Zorn ist eine Ursache seiner Stärke und Macht und auch eine Ursache des Lebens und aller Beweglichkeit.“ 7, 41.

[3] Siehe Anm. 2 und 4, 87: „Ausser der Natur heisset die Gottheit Majestät, aber in der Natur heisset sie Vater, Sohn, H. Geist, Wunder, Rath, Kraft.“

Jesu Christi“ finden wir bis auf wenige Abweichungen sein endgültiges System ausgebreitet[1]. Der entscheidende Begriff der Spätzeit, der des Ungrundes, taucht hier zum ersten Male auf und mit ihm die ganze vielgestaltige göttliche Bewegung, die Böhmes metaphysischem Aufbau den lebendigen Charakter gibt. Im Ungrund faßt Böhme die schon in den vorhergehenden Schriften vorhandenen Tendenzen zusammen: 1) hat er damit die erstrebte Ruhe und ungesonderte Einheit im Gottesbegriff, die „Freiheit ausser der Qual“[2] gefunden, die er schon im „Dreifachen Leben“ mit der „Majestät“ angedeutet hatte[3]. Damit ist nicht nur die Trennung von der Natur, der gegenüber Gott „eine andere Welt in sich bleibt“[4], deutlich ausgesprochen, sondern auch der Dualismus des 1. und 2. Prinzips, Licht und Zorn aus diesem letzten Hintergrunde der Gottheit verbannt. Der Ungrund ist also weder gut noch böse[5]. Damit erfährt auch das Problem des Bösen die Ausgestaltung, die es dann im System der Reifezeit hat. Dazu kommt aber 2), daß er auch den Voluntarismus des „Dreifachen Lebens“ weiter fruchtbar macht: der Ungrund ist Wille[6]. Von hier aus setzt dann die große innergöttliche Differenzierung ein, die wir von den späteren Schriften her kennen, die aber in der bisherigen Entwicklung Böhmes noch nicht aufgetaucht war. Der Ungrund hat die Fähigkeit, sich selbst widerzuspiegeln, er tut das in der

---

[1] Einen Fortschritt zur Klarheit kann man noch zwischen dem 1. und dem 2. Buch der Schrift bemerken. Man vergleiche z. B. die verschiedenen Schilderungen des innergöttlichen Prozesses: I 3, 3 ff. und II 1, 8 ff.

[2] II 1, 4.

[3] B. knüpft geradezu an diesen Begriff an: „das Licht der Majestät wohnet im Ungrunde.“ I 3, 4.

[4] II 3, 4.

[5] II 1, 9. Vgl. auch II 3, 2 (zitiert S. 17 Anm. 4).

[6] „Wir erkennen, daß der ewige Anfang im Ungrunde ein ewiger Wille in sich selber sey.“ II 2, 1. Vgl. II 1, 9.

„Weisheit“[1]. Daher wird sein Wille „begehrend des Wesens, das er selber ist“, und „geschwängert mit dem Anblick des Spiegels“[2]. Er erfaßt sich selbst, der Ungrund wird zum Grunde, der Vater ergreift sein Herz, den Sohn. So kommt die trinitarische innergöttliche Differenzierung zustande[3]. Entgegen diesem Willen entspringt im Begehren ein Widerwille, aus derer beider Gegeneinanderwirken sodann die Natur mit ihren „Gestalten“ entsteht[4]. So umfaßt Gott Grund und Ungrund, die göttliche Einheit und die Teilung in der Offenbarung, in der Natur[5]. Innerhalb der Trinität, in die sich Gott formt, spielt sich nun gewissermaßen noch einmal dasselbe wie in der innergöttlichen Entfaltung ab, am deutlichsten im Vater: an sich ist er frei von Natur, aber in der Offenbarung ist seine Eigenschaft die des Feuers, der Finsternis, des 1. Prinzips[6]. Damit ist hier der Standpunkt des späteren Systems erreicht[1] und der in den „Drei Prinzipien“[2] gegebene Anstoß weitergeführt. Freilich ist dies eine Unterscheidung, die Böhme nicht immer durchführt, für gewöhnlich ist für ihn Vater = „Feuerwelt“[3]. So bekommen in dem offenbar gewordenen, differenzierten Gott die Prinzipien ihre Stelle, in ihm selbst das 1. und 2., aus denen dann das 3. entspringt. Der weitere Verlauf des Gott-Welt-Prozesses wird in dieser Schrift nicht mehr ins einzelne ausgeführt. Vor allem kommt die zwar schon in der „Morgenröte“ angelegte Unterscheidung der Idealwelt und der Erscheinungswelt und deren Entstehen im Fall Lucifers erst auf der letzten Stufe von Böhmes Entwicklung zur klaren Bedeutung innerhalb seiner Metaphysik. Daneben aber muß noch eine andere Schwierigkeit erwähnt werden, die in der Schrift „Von der Menschwerdung“ bestehen bleibt. In dem innerlich differenzierten Gottesbegriff ist die Abgrenzung von Ungrund und Trinität als seiner ersten, innergöttlichen Offenbarungsform noch nicht vollzogen. Vor allem wirkt hier noch der frühere Vater-Begriff nach. Einerseits trennt Böhme den Ungrund von aller Spaltung, von der Natur, von gut und böse und will ihn nicht einmal Gott nennen[4]. Andererseits aber setzt er ihn mit dem Vater gleich[5], wobei er also an demselben Widerspruch wie im „Dreifachen Leben“ hängen bleibt. Denn mit dem Vater-Begriff kommt schon ein Stück konkreter Ausprägung in das Ungesonderte hinein; ebenso ein Stück Natur, da der Vater an sich zwar in einem unoffenbaren Zustande außerhalb der Natur denkbar ist, aber doch das böse,

---

[1] II 1, 8 ff. — Hieraus erklärt sich auch die sonderbare Bezeichnung des Ungrunds als Auge. Denn das Wesen des Auges ist es nach Böhme, sein eigener Spiegel zu sein. II 1, 8.

[2] II 1, 9 u. II 2, 2. — Bilder derart finden sich bei B. häufig. Doch muß man sich gerade bei ihm vor einem Rückschluß auf pathologische Geistesverfassung hüten. Neben den üblichen Bildern der Mystik wirkt auf ihn noch die Verwendung dieser Analogien in alchemistischen Schriften (vgl. Harleß, J. B. und die Alchymisten 1882^2 S. 54 ff.). Die grob übertreibende Studie von Kielholz, J. B., Ein pathographischer Beitrag zur Psychologie der Mystik 1919 hat schon durch E. Seeberg, Zur Frage der Mystik 1921 S. 44 Anm. 2 (wiederholt: Gottfried Arnold 1923 S. 52 Anm. 1) die gebührende Antwort gefunden.

[3] „Er ist der Ungrund und Grund und teilet sich in der ewigen Geburt in drey Eigenschaften als in drey Personen, auch in drey Principia; da ihr doch in der Ewigkeit nur zwey im Wesen sind, und das dritte als ein Spigel der ersten beiden ist, aus welchem diese Welt als ein greiflich Wesen in Anfang und Ende geschaffen ist.“ I 1, 14. Vgl. II 2, 4.

[4] II 3, 3 f.

[5] I 1, 9. 14.

[6] „Gott der Vater ist in sich die Freyheit ausser der Natur, machet sich aber in der Natur durchs Feuer offenbar;

---

die feurende Natur ist seine Eigenschaft, aber Er ist in sich selber der Ungrund, da kein Fühlen einigerley Qual ist, führet aber seinen begehrenden Willen in Qual und schöpfet Ihm in der Qual einen andern Willen, aus der Qual auszugehen wieder in die Freyheit ausser der Qual.“ II 5, 7.

[1] Vgl. Myst. Magn. 25, 29.

[2] Siehe oben S. 63 ff.

[3] II 5, 9.

[4] II 1, 9.

[5] II 5, 7, zitiert S. 69 Anm. 6.

feurige Wesen als „Eigenschaft“ hat[1]. Noch schärfer wird dieser Widerspruch, wenn Böhme gelegentlich wie das 1. Prinzip, den Vater, so auch das 2. Prinzip, den Sohn, die Lichtwelt mit dem Ungrund identifiziert[2].

Obwohl hier also noch eine genügend scharfe Scheidung im einzelnen fehlt, so stehen wir damit doch an der Schwelle des ausgereiften Systems, das wir in den Schriften von 1623 und 1624 finden. Die dazwischen liegenden Werke betreffen teils andere Dinge: so brachte das Jahr 1622 außer einer Auseinandersetzung mit den Schwärmern Esajas Stiefel und Ezechiel Meth nur kleine Traktate; teils ist, soweit Böhme seine spekulativen Gedanken entwickelt, nichts wesentlich Neues festzustellen[3]. Zu dem ausgeführten System ist nun nur noch wenig zu sagen. Der Fortschritt, den es gegenüber der unmittelbaren Vorstufe in der Schrift „Von der Menschwerdung“ darstellt, ist schon angedeutet. Einmal wird die Isolierung des Ungrundes insofern zu Ende geführt, als er vom Vaterbegriff gelöst wird und die Trinität rein als seine innere Entfaltung erscheint. Auch bei der Trinität wird ihr außernatürlicher Charakter näher bestimmt, indem ihr neben ihrer metaphysischen Bedeutung in der Welt des „Offenbaren“ eine psychologische in der innergöttlichen Differenzierung des Ungrundes gegeben wird. Vor allem aber wird die metaphysische Konstruktion in viel größerer Schärfe durchgeführt. Die Unterscheidung der zwei Welten, die Beziehung zum Fall Lucifers, die 7 Naturgestalten, die Scientz, das Wort usw., alles Begriffe, die sich in der bisherigen Entwicklung schon herausgebildet haben, kommen jetzt in ein erkennbares System. Doch braucht das alles hier nicht mehr im einzelnen nachgewiesen zu werden.

---

[1] Siehe S. 69 Anm. 6.

[2] 6 theos. Punkte (ebenfalls 1620) 2, 34.

[3] Auch die Darstellung der Signatura rerum bringt keine Veränderung der Gesamtkonstruktion. Ich begnüge mich daher mit der Andeutung auf S. 13.

B. Die Grundlinien seiner Entwicklung

Überblickt man von hier aus noch einmal den ganzen Verlauf der Entwicklung, so kann man sich seine Bedeutung und den umspannten Abstand kaum besser verdeutlichen als durch Gegenüberstellung einiger charakteristischer Sätze aus der Anfangs- und Endzeit. „Als wie oft gemeldet, Gott ist das Wesen aller Wesen, darinnen sind zwey Wesen in einem ohne Ende und Herkommen, als 1) das ewige Licht, das ist Gott oder das Gute; und dann 2) die ewige Finsterniß, das ist die Quall“[1]. Und andererseits: „Es ist keine Qual in Ihme“[2]. Oder man vergegenwärtige sich die Lehre von den zwei Willen in Gott, auf Grund deren Böhme sagen kann: „Nach dem ersten Principio der Höllen Abgrund hat Er den Fall des Menschen gewollt“[3]. Oder ähnlich: „Gott der Vater ... ist die Majestät, Er ist die stille Ewigkeit, Er ist die Natur und darinnen Liebe und Zorn“[4]. Und dagegen: „Er ist weder Licht noch Finsterniß, weder Liebe noch Zorn, sondern das Ewige Eine“[5]. An der Hand dieser Gegenüberstellung kann man den Sinn von Böhmes Entwicklung veranschaulichen. Er hat zeitlebens mit ein und demselben Problem gerungen. Auf der einen Seite muß in den Gottesbegriff die ganze Natur in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit und ihrem abgrundtiefen Dualismus aufgenommen werden. Andererseits droht dabei gerade das eigentlich Göttliche an Gott verloren zu gehen, er wird Natur, er wird böse. Wie ist das auszugleichen? Die Tendenz seiner Versuche ist deutlich erkennbar: da Gott für ihn nun einmal kraft des Allmachtsgedankens der alles umfassende Grund des Seins ist, bleibt nichts übrig, als den Gottesbegriff so zu differenzieren, gewissermaßen so in sich selbst zu dehnen, bis ein Raum für Gott als Gott außerhalb der Natur geschaffen ist, bis durch ein System von Entwicklung und Verwandlung der gebührende Abstand zwischen dem Ungewordenen und dem Gewordenen, zwischen dem einheitlichen, ewigen Gott und den vielfältigen, zeitlichen Naturformen hergestellt ist. Es ist kein Zufall, daß sich gegenüber den pantheistischen Aussagen der „Morgenröte“ in den späteren Schriften die Warnungen häufen, Gott und Natur in eins zu setzen[1]. Das Ganze ist ein steter Versuch, Gott der Natur zu entheben — bei strenger Wahrung ihres metaphysisch notwendigen Zusammenhanges, ihn in seiner Geistigkeit und Ewigkeit immer klarer herauszuarbeiten, ohne doch die Ableitung des Irdischen aus ihm aufzugeben. Das ist der Weg von dem naturalistischen Vater-Begriff der „Morgenröte“ bis zu dem „Ungrund“ der letzten Schriften[2]. — Ganz ebenso ist es bei der Frage des Bösen, dem Sonderfall des Naturproblems. Hier mußte Böhme zunächst einmal in der Entwicklung von der ersten zur zweiten Stufe seines Denkens sich das Problem in aller Deutlichkeit stellen, indem er den Dualismus nicht in harmonisierter Form, sondern in aller Schärfe in den Gottesgedanken einführte. Zugleich aber fand er seine Lösung, die Unterscheidung von Gott und Gottes Zorn, die dann noch überhöht wird durch den Begriff des Ungrundes, in dem dieser Unterschied in einer letzten Einheit aufgehoben ist. Damit ist die „Qual“, die Zweiheit der Willen aus dem ewig in sich ruhenden Gott verbannt und auf die Stufe seiner Offenbarung herabgedrückt. So zeigt sich auch hier das Bestreben, Gott aus dem Kampf, den er nun einmal umfassen muß, soweit es geht, herauszurücken, ihm gegenüber der notwendigen dualistischen Spaltung eine Überlegenheit und Einheit in sich selbst zu geben. — Und noch ein Drittes muß erwähnt werden, am besten ebenfalls im Anschluß an gegenübergestellte Sätze. So schreibt Böhme anfangs über die Trinität, „daß die Ewigkeit in dreyen ewigen Gestalten stehet, welche Personen genennet werden“[1]. Und demgegenüber später: „Daß aber in gemein gesagt wird, Gott sey dreyfaltig in Personen, das wird von den Unverständigen übel verstanden, auch wohl von theils Gelehrten: denn Gott ist keine Person als nur in Christo“[2]. Diese Ablehnung der drei Personen in der Trinität ist bezeichnend für die Schärfe, die Böhmes Offenbarungsbegriff gewonnen hat. Er hat der Trinität im Ungrund eine umfassende Einheit gegeben und sieht nun nichts mehr als die eine große Linie, die aus der Einheit des Ewigen in die Mannigfaltigkeit des Gewordenen führt. Das duldet es nicht, in dem Einheitspunkt noch eine dreifache persönliche Ausgestaltung zu sehen. Sondern es kann sich nur um eine dreifache psychologische Differenzierung handeln, die keinen anderen Sinn hat, als dem Ungrund zur Selbsterfassung, zur Zusammenballung in dem einen Sohn und Wort zu helfen. Dadurch gewinnt das System unvergleichlich an Straffheit und ist imstande, die in Böhmes Entwicklung angelegten Tendenzen zum Abschluß zu bringen.

---

[1] 3 Prinz. 9, 30. [2] Gnadenw. 1, 3. [3] 3 Prinz. 18, 15.
[4] Dreif. Leben 7, 41. [5] Gnadenw. 1, 3.

---

[1] Vgl. die S. 15 Anm. 1 angegebenen Stellen.

[2] Ich treffe mich in der Anschauung von der allmählichen Überwindung des Pantheismus, die im Ungrund vollendet wird, mit Hankamer, der a. a. O. S. 311 diese Entwicklung richtig gesehen und skizziert hat.

2. Abschnitt

Der Fortschritt gegenüber der deutschen Mystik

Man wird das System Jakob Böhmes in seiner Eigenart und zugleich nach der Stellung, die es in der Geschichte der spekulativen Mystik einnimmt, am besten würdigen können, wenn man zunächst einmal ohne Rücksicht auf die unmittelbaren Vorläufer auf die Grundlage zurückgreift, auf der sämtliche nachreformatorischen mystischen Strömungen beruhen, auf die deutsche Mystik des Mittelalters. Vor allem kommt dabei Meister Eckhart in Betracht, der ja der stärkste spekulative Geist der deutschen Mystik ist; von ihm aus sind auch gelegentlich schon Linien zu Böhme gezogen worden[1]. Neben ihm ist in besonderer Weise die „Theologia deutsch“ zu nennen, auf deren Berührungen mit Böhme schon F. Chr. Baur hingewiesen hat[2]. Wie weit Böhme selbst diese mystische Literatur gelesen hat, ist bei der Art seiner Schriftstellerei nicht sicher auszumachen[3]. Die zahlreichen wörtlichen und gedanklichen Anklänge[4] machen es allerdings wahrscheinlich, daß unter den „Schriften vieler hoher Meister“, die gelesen zu haben er versichert[1], auch Nachdrucke und Auszüge der Mystiker zu suchen sind, wie sie damals, vor allem von Tauler, vielfach im Umlauf waren[2]. Auch für die „Theologia deutsch“ ist es mir infolge ihrer starken Verbreitung[3] und einer Menge bemerkenswerter Anklänge[4] nach längerem Schwanken sehr wahrscheinlich geworden, daß Böhme sie gelesen hat. Einige wichtige Gedanken und Bilder, die sich bei ihm nicht wiederfinden, obwohl sie sich seiner Ausdrucks- und Denkweise bequem angepaßt hätten, fallen demgegenüber nicht entscheidend ins Gewicht[1]. Viele mystische Wendungen werden ihm außerdem durch die Mittlerschaft von Schwenckfeld, Paracelsus und namentlich von Weigel zugekommen sein. Außer diesen mag aus der breiten Schicht nachreformatorischer Literatur, die die Gedanken der deutschen Mystik weitergegeben hat, noch hervorgehoben werden der Görlitzer Primarius Martin Moller, der in seinen Meditationes sanctorum patrum, Görlitz 1584 und 91, auch Gebete von Tauler aufgenommen hat. Er hat bis zu seinem Tode 1606 zu Böhme in guten Beziehungen gestanden[2]. Aber gleich-

---

[1] 40 Fragen 1, 5. Siehe z. B. auch Morgenröte 10, 58.
[2] Mysterium Magnum 7, 5.

---

[1] Am ausführlichsten, aber sehr oberflächlich von Bastian, Zeitschr. f. Philos. 128, 184 ff.

[2] Die christl. Gnosis 1835 S. 557 Anm. 6.

[3] Außer den Schriften der Schwärmer Stiefel und Meth, mit denen sich B. auseinandersetzt, sind die beiden einzigen Schriften, die er in all seinen Werken ausdrücklich erwähnt, „der Wasserstein der Weisen“ (Sendbrief 28, 14), ein alchemistisches Buch, dessen Existenz Harleß a. a. O. S. 39 f. nachgewiesen hat, und der 3. (unechte) Teil von Val. Weigels Γνῶϑι σεαυτόν, den er Sendbr. 9, 14 einem Freunde zu besorgen verspricht. Auch daß er 4. Esra gelesen hat, und zwar mit vorsichtiger Zurückhaltung gegenüber seinen eschatologischen Einzelvorstellungen, verdient bemerkt zu werden. Kaym I 27. Gnadenwahl 3, 21. Ob das genaue Zitat an dieser Stelle von ihm selbst stammt, ist mir allerdings fraglich. — Namentliche Erwähnungen einzelner Männer fehlen nahezu vollständig. Es finden sich: Im „Dreif. Leben“ 7, 8: Luther, Schwenckfeld, Calvin (dieser auch Morgenr. 20, 76); im 12. Sendbrief (51 ff.) mit kurzen Entgegnungen: Hans Weyrauch, Schwenckfeld und Weigel; Paracelsus im „Unterricht i. d. letzten Zeiten an Paul Kaym“. I 68. 79.

[4] Außer dem, was von Bastian für Meister Eckhart zusammengestellt ist (s. oben Anm. 1), verweise ich vor allem auf die Sprache von Böhmes Frömmigkeit, deren Durchsetzung mit den Ausdrücken der Mystik im zweiten Teil zu schildern sein wird.

---

[1] Morgenröte 10, 27.

[2] Ein solcher Auszug aus Tauler aus der Feder Abr. v. Franckenbergs ist dem seltenen Druck eines Teils des Mysterium Magnum (64, 6 — 78, 8) „Josephus Redivivus“ Amsterdam 1631 als Appendix beigegeben. Vgl. das Verzeichnis der Schriften F.s bei G. Koffmane, Die religiösen Bewegungen in der ev. Kirche Schlesiens während des 17. Jahrh. Breslau 1880 S. 54. Der Jos. Red. enthält zugleich eine kürzere Vorstufe der Franckenbergschen Lebensbeschreibung Böhmes. In der Taulersammlung, von der es unter demselben Obertitel App. Josephi Redivivi noch einen späteren Abdruck von 1686 gibt, sind in 32 Kapiteln nach einem bestimmten Plan Auszüge aus Tauler gegeben, die sich großenteils mit Teilen seiner Predigten identifizieren lassen.

[3] Nach Pfeiffers Vorwort zu seiner Ausgabe 1854² S. XII ff. ist Luthers Ausgabe von 1518 noch 26mal im 16. Jahrhundert gedruckt worden, zuletzt 1597 mit einer Vorrede von Joh. Arndt.

[4] Vor allem entstammen die Ausdrücke „Selbheit“ und „Ichheit“, die bei B. unendlich oft vorkommen, nicht, wie Windelband, Gesch. der neueren Phil. 1911⁵ Bd. 1, 114 annimmt, der glücklichen Erfindung Böhmes, sondern gehören zu den Grundbegriffen der „Theologia deutsch“. Vgl. die Ausgabe von W. Uhl 1912 (Kl. Texte Heft 96) S. 8, 14. 24, 33. 23, 9. 28, 2. 36, 32. „Ichheit“ ist mir bei Eckhart und Tauler nicht begegnet. „Selbheit“ findet sich nur in sicher unechten Schriften Eckharts: in der Ausg. von Franz Pfeiffer (Deutsche Mystiker des 14. Jahrh. Bd. 2 Leipzig 1857) S. 583, 39 und „Selbesheit“ 516, 35. 519, 5. Der Begriff „sich annehmen“ (vgl. Uhl S. 8, 37. 9, 1. 10, 35. 20, 6) findet sich ebenfalls bei B., Vom übersinnl. Leben 9; Myst. Magn. 66, 69, jedoch meist davon abgeleitet „Annehmlichkeit“: Vom übers. Leben 9; Gespräch einer erleucht. u. unerleuchteten Seele 16. 48. 53. — Sogar das Bild der beiden Augen, deren eines in die Ewigkeit, das andere in die Zeit sieht (cap. 7 S. 12 Uhl), wird von

---

Böhme verwendet. 40 Fragen 12, 12 ff. Auch steht ja, wie zu zeigen sein wird, die „Theologia deutsch" Böhme in manchem schon näher als die übrige deutsche Mystik. Jedenfalls erscheint mir der Gebrauch, den Weigel zum Teil von den genannten Wendungen macht, nicht ausreichend zur Erklärung ihrer Aufnahme bei Böhme.

[1] Ich denke vor allem an die Abstufung der Vollkommenheit in Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung (cap. 14 S. 19 Uhl), an die Zurückführung der Sittlichkeit auf Gehorsam und Ungehorsam (S. 21, 4 ff.), an den Terminus „vergotten" (S. 9, 18. 36, 40. 46, 16), an das Argument, daß jedesmal das Beste dem Menschen auch das Liebste sein solle (S. 11, 25 ff. 62, 15).

[2] Über Moller und sein Verhältnis zu B. muß hier ein Wort gesagt werden. Nach einer handschriftlichen Mitteilung von Christian Knauthe (Pfarrer zu Friedersdorf bei Görlitz † 1784; vgl. über ihn R. Jecht, Die Oberlaus. Geschichtsforschung in und um Görlitz und Lauban, vornehmlich von 1700—1780, Neues Laus. Magaz. Bd. 94 1918 S. 48 ff.), der sich um die Geschichte M.s, des Kryptokalvinismus, des Schwenckfeldertums und vieler anderer Gebiete aus der Oberlausitzer Kirchen- und Profangeschichte verdient gemacht hat, hat sich B. auch an Hauskonventikeln, die Moller seit etwa 1600 gehalten haben soll, beteiligt. Es ist mir nicht gelungen, diese Nachricht weiter zurückzuverfolgen, da Knauthe keine Quellen angibt und sich anderweitige ur-

viel, wie auch die direkten Fäden von der deutschen Mystik zu Böhme gelaufen sind, es handelt sich mir im Augenblick nicht nur um die Feststellung dieser Berührungen, sondern um die Gegenüberstellung der Formen, die die spekulative Mystik überhaupt an diesen beiden Punkten ihrer Geschichte gewonnen hat[1].

---

kundliche Belege weder dafür noch für die Konventikel Mollers überhaupt haben bisher auffinden lassen. Mit Jecht, J. B. Gedenkgabe d. Stadt Görlitz 1924 S. 27, ganz freie Erfindung anzunehmen, mag ich mich bei K.s Sorgfalt nicht entschließen. Zusammenkünfte dieser Art finden sich jedenfalls damals schon. (Vgl. Ritschl, Geschichte des Piet. II 1884 S. 137. Die Mitteilung Ritschls an dieser Stelle über Moller stammt auf längerem Umwege über Tholuck und Theod. Neumann, Gesch. von Görlitz 1850 ebenfalls aus Knauthe.) — Ein entscheidender Einfluß Mollers auf Böhme hat nicht stattgefunden (vgl. über seine Schriften Herm. Beck, Die Erbauungsliteratur der ev. Kirche Deutschlands Bd. I 1883 S. 258 ff.). Dazu war M. eine viel zu wenig ausgeprägte Natur. Ihm fehlte jeder Anflug von Spekulation, ja sogar eigentliches theologisches Interesse, das ihn in bewußte Opposition gegen die kirchliche Dogmatik hätte bringen können. Nur sucht er jedesmal das aus der reformatorischen Lehre herauszuholen, was sie an Momenten der praktischen Frömmigkeit enthält. Dadurch bekommen seine Schriften und Predigten, für die er eine glückliche Begabung besaß, einen milden, warmen, auch heute noch nicht ganz wirkungslosen Ton, der freilich mitunter in eine gewisse Weichlichkeit übergeht. Diese persönliche Art und seine Abneigung gegen alles Lehrgezänk verbindet ihn mit B., so daß ein gutes Einvernehmen zwischen beiden wohl denkbar ist. Er ist einer der besten Vorläufer der pietistischen Frömmigkeit, ohne daß aber bei ihm jemals die Grundlagen des Luthertums, vor allem die Rechtfertigungslehre verloren gingen. (Diese Zensur muß ihm auch Ritschl a. a. O. II 27 ausstellen.) Es war daher ein Glanzstück der Wittenberger Orthodoxie, ihn in einen kryptokalvinistischen Streit zu verwickeln.

[1] Bei der folgenden kurzen Skizze der spekulativen Lehre Meister Eckharts habe ich mich, abgesehen von den Neuausgaben, die ich unten genauer zitiere, bei Pfeiffer in der Hauptsache an die Stücke gehalten, die Hauck, Kirchengeschichte

1

Es ist keine Frage, daß Böhmes Lehre vom „Ungrunde“ die Aufnahme des neuplatonischen, in der ganzen deutschen Mystik hervortretenden Begriffes des „Einen“ ist. Schon in der Formulierung knüpft Böhme an Eckharts Begriff der „abegründekeit götliches wesens“ und Taulers „ungeschaffenen Abgrund“ an[1], während das alte Stichwort des „Einen“ sich allerdings ganz selten bei ihm findet[2]. Nur das Wort „Ungrund“ ist bei ihm neu[3]. Aber auch die Bezeichnungen, mit denen er das Wesen des Ungrundes bestimmt, die uranfängliche Einheit, die Affektlosigkeit, die Ununterschiedenheit, das Nichts sind der Sprache der deutschen Mystik entnommen. Es ist dabei ohne Bedeutung, daß Eckhart meistens den Begriff des „Nichts“ im genau entgegengesetzten Sinn wie Böhme gebraucht, indem er Gott das höchste Sein und allem Übrigen das Nichtsein zuschreibt[4]. Denn eine Leugnung des voll-

---

Deutschlands V 1911 S. 270 ff., seiner Darstellung zugrunde gelegt hat. Ein festeres Fundament ist noch nicht zu finden. Darüber hinaus aber habe ich gelegentlich besonders charakteristische Stellen auch aus zweifelhaften oder sicher unechten Schriften gebracht, da es mir hier nicht auf die exakte Erfassung der persönlichen Denkweise Eckharts ankommt, sondern auf die Kennzeichnung des Durchschnittsbildes dieser Mystik, in der echte und unechte Schriften in gleicher Weise nachgewirkt haben.

[1] Pfeiffer S. 234, 1. — Die Predigten Taulers, hsg. von Ferd. Vetter (Deutsche Texte des Mittelalters Bd. XI) 1910 S. 176, 8. Vgl. 117, 14, 26.

[2] „Gott ist das ewige Ein gewesen von Ewigkeit und bleibets auch in Ewigkeit!“ Von göttl. Beschaulichkeit 3, 1. Vgl. Gespr. einer erleuchteten und einer unerl. Seele 48. Myst. Magn. 56, 24. Extract 2.

[3] Die einzige anklingende Stelle, die ich gefunden habe, in dem unechten liber propositionum Eckharts bei Pfeiffer 669, 33: „des liehtes ist daz wesen ein ingrunt“, hat eine andere Bedeutung (= innerster Grund) und käme auch wegen ihrer Vereinzelung nicht in Betracht.

[4] „Alle creature sint ein luter niht. Ich spriche niht, daz sie

kommenen Seins für den Ungrund sollte es auch bei Böhme nicht bedeuten, sondern nur als Beziehungsbegriff die Sonderung von allem sonst Existierenden, Gewordenen ausdrücken[1]. Wie auch innerhalb ein und derselben Gedankengänge die Begriffe vertauscht werden, erhellt daraus, daß der Gebrauch im Sinne Jak. Böhmes nicht nur daneben auch bei Eckhart zu finden ist[2], sondern auch in der „Theologia deutsch" herrscht[3]. Die Unbestimmbarkeit des Einen oder des Ungrundes wird von Eckhart und Böhme übereinstimmend so bezeichnet, daß nicht eine einzige positive Aussage über Gott gemacht werden oder — wie wir es uns im Anschluß an eine Ausführung Meister Eckharts am einfachsten verdeutlichen — kein synthetisches Urteil über Gott gefällt werden darf: „Ein ist etwaz luteres denne güete unde warheit. Güete unde warheit legent niht zuo, sie legent zuo in eime gedanke. Da ez bedaht wirt, da leit ez zuo. Ein leit nit zuo, da er in sich selber ist uz fliezende in den sun und in den heiligen geist . . . Spriche ich, got ist guot, daz leit etwaz zuo . . . Waz meinet ein? Dem niht zuo ist geleit"[4]. Vollkommene Unwandelbarkeit und Ewigkeit ist das Kennzeichen des

---

kleine sin oder iht sin: sie sint ein luter niht. Swaz niht wesens hat, daz ist niht. Alle creature hant kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwertikeit gotes. Kerte sich got abe einen ougenblik, sie würden ze nihte." Pfeiffer 136, 23 ff. Vgl. auch das Buch v. d. göttl. Tröstung, hsg. von Phil. Strauch 1922² (Kl. Texte 55) 33, 14.

[1] Vgl. auch die kurze Zusammenstellung zu diesem Begriff bei Heinr. Scholz, Religionsphilosophie 1. Aufl. 1921 S. 204 u. 460.

[2] „So ist got ime selben sin niht und ist niht deme begriffe aller creaturen." Pfeiffer 506, 30. „Er ist ein überswebende wesen und ein überwesende nihtheit." 319, 4.

[3] Uhl S. 7, 28.

[4] Pfeiffer 322, 9 ff. Vgl. 46, 37. — Für Böhme s. Gnadenw. 1, 3, zitiert S. 21 zu Anm. 6.

Einen[1]. Trotzdem aber ist die Gottheit nicht völlig ruhend, sondern, soweit sie sich selbst in einer gewissen Form faßt, sich das „Wesen“ zur „Natur“ fortbildet[2], findet in ihr eine ewige Bewegung statt, die sich genau wie bei Böhme in den trinitarischen Formen vollzieht. Aus dem Vater, der „ein anegenge ist alles des, daz ist, an ewekeit und ane zit“[3], wird der Sohn geboren, in den der Vater alles hineingebiert, was er hat und was er ist[4]. Diese Geburt ist im strengen Sinne als ewig und überzeitlich zu denken[5]. Es ist dabei für die platonische Grundlage von Meister Eckhart, von der bei Böhme nichts mehr zu spüren ist, bezeichnend, daß er das Verhältnis von Vater und Sohn auch unter dem Gesichtspunkt von Begriff und Erscheinung betrachten kann, ähnlich wie die Güte und den Guten, die Gerechtigkeit und den Gerechten, die Weisheit und den Weisen[6]. Diese Unterscheidung ist zugleich die einzige Abstufung in Gott. Eine inhaltliche Fortentwicklung stellt der Sohn nicht dar, während er bei Böhme die Selbsterfassung Gottes im Bewußtsein bedeutet. Im Gegenteil, nur im vollen Bewußtsein, aus der durchdringenden Kenntnis seiner selbst heraus ist der Vater imstande, sein Wesen in die Form des Sohnes zu gießen[7]. Andererseits gehen aber auch die weiteren Bestimmungen, die Böhme der Geburt und dem Begriff des Sohnes gibt, auf Eckhart zurück. Das Gebären Gottes ist in Wahrheit ein Aussprechen, der Sohn das göttliche Wort[1]. Der Geist stellt dann die Wechselbeziehung zwischen Vater und Sohn her, er ist der gemeinsame Wille, der von ihnen ausgeht[2]. Mit dieser trinitarischen Bewegung ist aber der göttliche Prozeß nicht abgeschlossen, sondern ähnlich wie Böhme, nur ganz ohne dessen Bemühen nach Schärfe und Straffheit des Entwicklungsbildes, verfolgt Eckhart das Einströmen der Gottheit in die Formen der Differenzierung. In welchem Verhältnis die Geburt des Sohnes zum Werden der Kreaturen steht, wird nicht dargelegt. „In ime“ sind sie geschaffen[3], mehr sagt Eckhart nicht[4]. „Got ist alle zit wirkinde in einem nu in einir ewikeit und sin wirkin ist geberin und sinen son gebirit he alle zit. in disir geburt sind Alle dinc her uz cumen, und he hait so groze lust in disir geburt daz he alle sine macht in ur forzerit“[5]. Entsprechend dem Begriff der Einheit und der Regel: „Swaz uzganc haben sol, daz muoz e inne wesen“[6], sind alle Dinge potentiell in Gott enthalten: „Got hat alliu dinc in im in einer volmehtikeit“[7]. Aus

---

[1] „Got ist ein. Boethius sprichet: Got ist ein unde verwandelt sich niht.“ Pfeiffer 321, 7. — „Ein ist beginne sunder allen begin.“ Göttl. Tröstg. S. 19, 6. Strauch.

[2] Pfeiffer 191, 19. 669, 32. 670, 25. — Ich gehe auf die Einzelheiten nicht näher ein, da sie mir (etwa wie sie Lasson, Meister Eckhart 1868, und Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I 1874 bieten) nicht genügend gesichert erscheinen und an den Grundzügen nichts ändern.

[3] Pfeiffer 174, 23.

[4] Pfeiffer 234, 1 ff.

[5] „Darumb sprechent die heiligen, das der sune also eweclich geboren ist, das er doch an underlas noch wirt geboren.“ Göttl. Tröstg. S. 28, 16. Strauch. Vgl. Pfeiffer 3, 3.

[6] Göttl. Tröstg. S. 7, 21 ff. Strauch.

[7] „Got der vater hat ein vollekomen insehen in sich selber und ein abegründigez durchkennen sich selben mit ime selber,

---

niht mit dekeinem bilde. Und also gebirt got der vater sinen sun in warer einunge götlicher nature.“ Pfeiffer S. 6, 8.

[1] „Der vater sprichet den sun uzer aller siner mugentheit und alliu dinc in ime.“ Pfeiffer 92, 38 ff. Oder auch: „Got ist ein wort, daz sich selber sprichet.“ Pfeiffer 91, 34. (Vgl. auch die folgenden Sätze.)

[2] „Vatter unt sun sint eine in dem heiligen geist.“ Göttl. Tröstg. S. 29, 11. Strauch. „Der vater unde der sun hant einen willen, unde der wille, daz ist der heiligeist.“ Pfeiffer 499, 38.

[3] s. Anm. 1.

[4] Vgl. auch Lasson a. a. O. S. 142.

[5] Paradisus anime intelligentis, hrsg. von Phil. Strauch (Deutsche Texte des Mittelalters Bd. 30) 1919 S. 53, 9 ff.

[6] Pfeiffer 175, 26.

[7] Pfeiffer 321, 14.

dieser Potenz heraus ergießt sich die ganze Fülle des kreatürlichen Daseins, „ein niderval der gecleideten gotheit mit underscheit, mit mengi, mit teile, das alles unt dem geliche unt ouch gelichnus selben gotte verre unt froemde sint“[1]. Während das Eine keinen Gedanken oder Schatten eines Unterschiedes leidet[2], ist Teilung, Meßbarkeit, Konkretisierung das Kennzeichen des von Gott Ausgegangenen[3]. Es läßt sich darin sogar eine Reihenfolge feststellen, die von den obersten Wesen zu der immer größer werdenden Mannigfaltigkeit hinabführt[4].

Das ist in ganz kurzen Zügen der Verlauf des göttlichen Prozesses, die Entfaltung des Einen in die Vielheit bei Meister Eckhart. Ohne Zweifel zeigt sich im Aufbau eine starke Verwandtschaft mit Jakob Böhme, der man einen wichtigen Quellenwert für diesen zuzuschreiben hat. Nun aber erhebt sich die Frage: Was tut Eckhart, um dieser spekulativen Konstruktion eine Begründung zu geben, die Möglichkeit dieser metaphysischen Bewegung aus dem Einen in die Vielheit abzuleiten?[5] Wir haben bei Böhme gesehen, wie er aufs eifrigste bemüht ist, sich klar zu machen, warum eigentlich die gewaltige Bewegung aus dem göttlichen Inneren ausgegangen ist und in alle Ewigkeit ausgeht. Ihm gibt der in der Erfahrung erkannte Dualismus der Kräfte, aus dem alles Leben, alle Bewegung entspringt, die Lösung. Auf jeder Stufe der Entwicklung greifen wieder diese Grundvoraussetzungen seines Denkens ein, so daß der Fortschritt der Bewegung erklärt wird. Anders bei Meister Eckhart. Wir suchen bei ihm nach einer derartigen Begründung vergeblich[1]. Zwar scheinen sich in seinem System zunächst einige Gedanken zur Beantwortung dieser Frage zu bieten. Auch er weiß — im Verfolg der neuplatonischen Bestimmung des Urwesens als überströmender Energiefülle — daß das göttliche Wesen Schaffen ist, Wirken um des Wirkens willen[2]. Aber warum bedeutet dieses Wirken und Erzeugen eine Veränderung Gottes? Wenn Eckhart so nachdrücklich Boethius zugestimmt hat: „Got ist ein unde verwandelt sich niht“[3], wie kann er dann fortfahren: „Allez, daz got ie beschuof, daz beschuof er in wandelunge. Alliu dinc so si beschaffen werdent, so tragent si uf in wandelunge“? Mit dieser Frage ist die gesamte vom Neuplatonismus ausgehende Mystik nicht fertig geworden. Ebensowenig wie man bei Meister Eckhart Antwort darauf findet, vermag Plotin einen zureichenden Grund zu nennen, weshalb durch das Überströmen des Urwesens anders geartete Wesen erzeugt werden[4]. Nur insofern als die Dinge dem Urwesen gegenüber nicht nur verändert, sondern vor allem unvollkommen sind, tritt bei ihm eine Voraussetzung ein, auf der sein ganzes System ruht, die aber aus ihm, auch aus dem Kausalitätscharakter des Urwesens nicht abzuleiten ist: die Ursache ist vollkommener als die Wirkung. Mit dieser unbegründeten Voraussetzung ermöglicht sich sein ganzes, stufenweise abwärtsführendes Entwicklungssystem[1]. Auch Meister Eckhart steht auf dieser Grundlage, wenngleich sie bei ihm nur schwächer hervortritt. Er versucht gelegentlich, vom Begriff des Besten her, den er für das Eine in Anspruch nimmt, den Nachweis dafür zu führen, z. B. bei der Frage der vollkommenen Seligkeit: „Got enmöhte keine creature machen, in der du vollekomene selikeit nemest, anders were got niht diu hoehste selikeit unt daz beste ende, daz doch sin nature ist, und wil, daz er si ein begin und ein ende aller dinge“[2]. Es ist einleuchtend, daß diese Voraussetzung nicht hinreicht, um die positive Differenzierung des kreatürlichen Seins, die wirkliche Veränderung seiner Formen gegenüber dem Einen deutlich zu machen. Hier ist es Jakob Böhme gelungen, dem metaphysischen Prozeß eine tiefere Begründung zu geben, indem er die Dialektik der Gegensätze zum beherrschenden Prinzip erhob. — Einen besonderen Weg für die Erklärung des göttlichen Prozesses schlägt Eckhart noch für die trinitarische Offenbarung ein. Um zu dem Begriff des Sohnes zu kommen, weist er auf die unvollkommene Widerspiegelung Gottes in allen Kreaturen hin, selbst im „inneren Werk“ der Tugend und folgert: „do von so muos etwas innigers unt hoeher sin unt ungeschaffen ane masse und an wise, da sich der himelsche vatter gantze inbilden und ergiessen möcht und och bewisen; das sint der sune unt der heilig geist“[3]. Das ist ein ontologisches Argument: das vollkommene Sein muß auch eine vollkommene Darstellungsform haben. Damit steht Eckhart auf der in Anselm gipfelnden Tradition in der Scholastik[4]. Dieser Gedankengang ist aber für die Erklärung des metaphysischen Gesamtgeschehens bedeutungslos, da durch ihn über die Weiterbewegung des göttlichen Prozesses über den Sohn hinaus nichts ausgesagt werden kann. Auch bei Eckhart hat er nur den Sinn, die Selbstentfaltung des Göttlichen innerhalb seiner Vollkommenheit deutlich zu machen.

---

[1] Göttl. Tröstg. S. 26, 4 ff. Strauch.

[2] Göttl. Tröstg. S. 26, 18 ff. Strauch.

[3] „So got in die sele sprichet, zehant so ez abe vellet, so wirt ez geteilet.“ Pfeiffer 93, 11.

[4] „Der aller oberst Seraphin der enhat niht me dan ein bilde. Alle die under im sint, swaz sie nement in manicvaldekeit, daz nimet er allez in eime.“ Pfeiffer 5, 39.

[5] Bekanntlich ist dies dieselbe Frage, anläßlich derer der spätere Schelling den Anschluß an Böhme suchte und unter dessen Einfluß seine Freiheitslehre ausbildete.

---

[1] Vgl. auch Lasson a. a. O. S. 112 ff.

[2] „Gott minnet dur minne unt er wurket dur wurken.“ Göttl. Tröstg. 28, 13. Strauch. „Wenne dich got bereit vindet, so muoz er wirken unde sich in dich ergiezen.“ Pfeiffer 27, 26. Vgl. auch die S. 82 Anm. 5 zit. Stelle.

[3] Pfeiffer 321, 7 ff.

[4] Für Plotin verweise ich auf die umfassende Darstellung von Eduard Zeller, Philosophie der Griechen III 2, 1903^4 S. 529 ff.

---

[1] Vgl. Zeller a. a. O. S. 556 ff.

[2] Pfeiffer 6, 18 ff.

[3] Göttl. Tröstg. S. 24, 1. Strauch.

[4] Über ihre Bedeutung s. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher 1911

Aus diesem Unvermögen, einen zureichenden Grund für die Differenzierung der Wirklichkeit aus der Einheit Gottes anzugeben, folgen einige wichtige Momente, die den Gegensatz zwischen Eckhart und Böhme noch schärfer hervortreten lassen. Wir haben bei Böhme gesehen, wie er mit Hilfe des dualistischen Entwicklungsprinzips dem von ihm stark empfundenen Gott-Natur-Problem zu Leibe gegangen und wie es ihm in steigendem Maße gelungen ist, sich von seinen anfänglichen pantheistischen Einschlägen zu befreien. Wie steht es damit bei Eckhart, der mit Böhme die Voraussetzung der umfassenden Einheit Gottes teilt, dem aber die Möglichkeit fehlt, sie durch einen gewaltigen Entwicklungsprozeß aufzulockern? Seine Aussagen erhalten ein stark pantheistisches Gepräge. Nicht nur sind in der Potentialität des Einen die Kreaturen, ihrer Kreatürlichkeit beraubt, als Ideen enthalten[1], sondern auch in der differenzierten Wirklichkeit durchdringen sich Gott und die Dinge aufs innigste. „Alle creature sint in gote unde sint sin selbes gotheit“[2]. So wird einerseits Gott von allem Wirklichen erfüllt. Andererseits aber ist

---

S. 77 ff. Gerade auch bei Eckhart hat Heim die ontologische Grundlage mit Erfolg gegenüber Denifle nachgewiesen. S. 133 ff. In demselben Sinne Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands V S. 280 f.

[1] „Darumb sprechent die meister, das die seligen in himelriche die creaturen bekennent plos aller bilde der creature, die si bekennent in dem einigen bilde, das got ist und da got sich selben unt allu ding weis unt minnet unt wil.“ Göttl. Tröstg. S. 14, 17. Strauch.

[2] Pfeiffer 322, 22.

er selbst in allem verborgen und mit allem identisch: „Waz ist leben? Gotes wesen ist min leben. Ist min leben gotes wesen, so muoz daz gotes sin min sin unde gotes istikeit min istikeit, weder minner noch mer“[1]. So kommt es, daß Gott in dem Menschen, in dessen Seele er seinen Sohn, d. h. sein Wesen hineingebiert, sich selber liebt[2]. So ist er in allem erhalten, vom Menschen herab bis zu jeder Fliege, jedem Stein[3]. Gott allein ist der Welt Sein und Schönheit[4]. Eckhart versucht zwar selbst, diesen Folgerungen zu entgehen und ist bemüht, den Gottesgedanken davon freizuhalten: „Got inwirket nicht an liplichin dingin“[5]. Er ist das Eine, das Geistige gegenüber der Geteiltheit und Leiblichkeit der Kreaturen[6]. Am Spiegelbild kann man sich seine Einwohnung in allen Kreaturen verdeutlichen[7], sie sind sein Gleichnis: „Darumme hait sich Got geteilit, der einvaldic ist, an alle creature, daz di sele an keinen wec sich gekerin inmac fon Gode an di creature, si invinde Godis glichnisse daran“[8]. Aber so sehr Eckhart sich bemüht, durch das Gleichnis des Spiegels ein Abstandsverhältnis zwischen Gott und den Kreaturen auszudrücken, sobald er auf die Frage nach der Selbständigkeit und Begründung des kreatürlichen Daseins zu antworten hat, bleibt ihm keine andere Möglichkeit, als die Einheit des göttlichen und kreatürlichen Seins zu behaupten: Gott hat sich geteilt, er wohnt den Kreaturen ein, sie sind seine Gottheit. So geht das im Bild angestrebte Abstandsverhältnis wieder verloren. Damit ist Meister Eckhart in einer ganz ähnlichen Lage wie Böhme in der „Morgenröte“, bei der ebenfalls das Fehlen des großen, dialektischen Prozesses, mit dessen Hilfe er später Gott und Natur stärker voneinander abzuheben weiß, ein Steckenbleiben im Pantheismus zur Folge hat. Genau so fehlen auch Eckhart die konstruktiven Hilfsmittel, um eine spekulative Lösung dieser Fragen zu finden, die seinen Ansätzen in vollem Maße gerecht wird.

---

[1] Pfeiffer 204, 19.

[2] „Das er minnet, das ist got vatter ungeboren; der do minnet, ist got sune geboren.“ Göttl. Tröstg. S. 29, 8. Strauch.

[3] Siehe darüber die hübsche Zusammenstellung bei Hauck a. a. O. S. 282.

[4] „Beneme man allen creaturen unt aller der welt das wesen das got git, so pliben si plos nicht, ungeneme, unwert unt hesseliche.“ Göttl. Tr. 33, 14. Strauch.

[5] Paradisus anime intelligentis S. 49, 5. Strauch.

[6] Paradisus S. 40, 11 ff. Strauch.

[7] „Des ist glichnisse: ich stein hi und hilde man vile spigile gegin mir, min antlitze bildite unde muiste sich werfin drane; des inmochte ich nicht bewern also wenic alse ich mich mir selber benemin mac. ie der spigil clerre ist, ie daz glichnisse vollincumenir dar ane ist. dar ane mac man warliche sine inwonunge bekennen in allin creaturen. Paradisus S. 85, 22 ff. Strauch.

[8] Paradisus S. 40, 2 ff. Strauch.

Von hier aus gilt es noch einmal den Begriff des Einen, des Seins ins Auge zu fassen, der auf Grund dieser Folgerungen in einem noch helleren Lichte erscheint, das den Unterschied von Böhmes Gottesbegriff aufs deutlichste hervortreten läßt. Es ist schon bezeichnend, daß der umspannende Begriff bei Eckhart der des „Einen“ und des „Seins“ ist, der bei Böhme vollständig zurücktritt. Die Aufhebung des thomistischen Unterschieds zwischen dem Esse divinum und dem Esse commune, die Eckhart in seinen lateinischen Schriften durchführt[1], ist auch der metaphysische Grundzug seiner deutschen. Hier macht sich das neuplatonische Erbe, auf das mehrfach schon hinzuweisen war, wiederum geltend. Schon innerhalb Gottes selbst, soweit er sich nur in den trinitarischen Formen entfaltet, zeigt sich die Eigenart von Eckharts Auffassung. „Got sprichet: ich bin der erste unt der jungste. underscheit enist noch in der nature gottes noch in den personen nach der nature einikeit. Du goetliche nature ist ein unt ieclichu persone ist ouch ein unt ist das selbe ein, das du nature ist“[1]. Diese ruhende Einheit über allen Unterschieden, die sich in der ihr entströmenden Bewegung herausgestalten, unterscheidet sich auf das bestimmteste von dem unruhvollen, stets aus dem Nichts zum Etwas strebenden Ungrunde, dessen Willenscharakter den großen Entwicklungsprozeß entfesselt. Zwar kennzeichnet Eckhart Gott auch als den um des Schaffens willen Schaffenden[2] und redet gelegentlich von dem „Begehren“ des Vaters nach der Offenbarung im Sohne[3], aber die noch über dem konkret wollenden und schaffenden Gott stehende Einheit des göttlichen Wesens ist eine Einheit der Zahl, des Seins, nicht wie bei Böhme eine Einheit der Kraft, des Willens. Ebenso ist die Potentialität der Kreaturen in Gott keine Kräftespannung, sondern sie wird gebildet von den in ihr ruhenden Urbildern der Dinge, den platonischen Ideen, die in dem „einigen bilde, das got ist“, vereinigt sind[4]. Und jeweils, wo von der Identität Gottes und der Kreaturen zu reden ist, wird sie erwiesen von dem Begriff des „Einen“ aus[5]. Auf dieser unmittelbaren Identität beruht die Bedeutung des „Seelengrundes“, in ihm berührt der Mensch den Grund der göttlichen Natur, der in beiden wesensgleich ist[6]. Mit seiner Hilfe dringt die Seele in die Einheit ein, in der alle Unterschiede fallen: „Noch geist noch engel enrüeret den grunt der sele niht noch die nature der sele. In dem kumt sie in daz erste, in den begin, da got uz brichet mit güeti in alle creature. Da minnet sie alliu dinc in gote, niht in der luterkeit als sie in ir natiurlicher luterkeit sint, mer: in der luteren einvaltikeit, als sie sint in gote“[1]. — Von hier aus finden wir vielleicht am besten die Einstellung zu Böhme. Ich habe oben[2] zu zeigen versucht, wie Böhme unter Aufnahme des Gedankens vom Seelengrunde die übergreifende, stets gegenwärtige Einheit Gottes und des Kreatürlichen dazu verwendet, um mit ihr das Freiheitsproblem und die Gewißheitsfrage zu lösen. Wir finden also ohne Zweifel einen Teil der soeben dargelegten Eckhartschen Gedankengänge bei ihm wieder. Aber das ist nur die eine Seite des Verhältnisses von Gott und Welt bei Böhme. Die andere Seite ist die des Werdezusammenhangs, der zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit besteht, in dem beide auseinanderrücken. Hier liegt der Unterschied. Auch Böhme kann zwar im Eckhartschen Sinne das umfassende Sein Gottes ausdrücken: „Wann ich auf eure Weise soll reden, daß Gott in allem alles mächtig ist, wie es denn wahr ist, so muß ich sagen, daß Gott alles ist; Er ist Gott, Er ist Himmel und Hölle und ist auch die äussere Welt.“ Aber wie begründet Böhme das? „Denn von Ihme und in Ihme urständet alles“[3]. D. h. er sieht das Werden, den zur „Auswicklung“ gekommenen Willen, den großen Lebensprozeß. Eckhart dagegen wiederholt immer aufs neue: Gott ist das umfassende Sein, die Einheit aller Dinge, das einzig Existente[4]. D. h. er sieht wesentlich den Zustand, die Ordnung des Daseins. Die Gedanken über die Schaffung der Kreaturen im Sohn, den „niderval der gecleideten gotheit“, die Geburt der Dinge aus dem Wirken Gottes, die wir bei Eckhart fanden[1], sind damit nicht aufgehoben. Aber sie werden von ihm nicht verwendet, wenn es das begriffliche Verhältnis von Gott und Kreaturen darzulegen, die existentielle Frage zu beantworten gilt. Die mangelhafte Begründung des göttlichen Prozesses bewirkt, daß die Entwicklung hinter dem substantiellen Verhältnis, das Werden hinter dem Sein zurücktritt — im großen Unterschied zu Böhme. Nur fühlen wir uns auch hier wieder an den Standpunkt der „Morgenröte" erinnert, in der ja die bezeichnendsten Züge von Böhmes Metaphysik noch nicht ausgebildet sind. Dieser Unterschied enthält aber eine bedeutsame Überlegenheit Böhmes. Einmal zeichnet er sich aus durch eine unvergleichlich lebendigere Fassung der Natur in ihrem Werden und der Mannigfaltigkeit ihrer Formen[2]. Andererseits aber ist damit eine wesentliche Vertiefung des Gottesgedankens gegeben. Der umfassende Charakter wird bei Eckhart ausgedrückt im Substanzbegriff des Einen, des Seins, ist also All-Einheit, bei Böhme dagegen im Personalbegriff des Willens, ist also All-Macht. Verglichen mit Böhmes lebendigem, stürmischem Gottesgedanken, der sich in der doppelten Allmacht des Zorns und der Liebe erweist, der — „ein wechselnd Weben, ein glühend Leben" — die gegensätzlichen Formen der Natur zur Entfaltung treibt, ist Eckharts Gott um vieles farbloser[3].

---

[1] s. S. 85 Anm. 4.

---

[1] Von dem edlen Menschen, hsg. von Ph. Strauch 1922^2 (Kl. Texte H. 55) S. 47, 1.

[2] s. o. S. 84 Anm. 2.

[3] „Sun bewiset man an begerunge des vater sines eigenen wortes, da von ouch der vater vater ist.“ Pfeiffer 175, 27.

[4] s. S. 86 Anm. 1.

[5] „In dem daz got ein ist, in dem nimet er allez, daz er würket an creaturen und an gotheit.“ Pfeiffer 323, 21.

[6] „Wan der grunt der nature in in beiden gelich ist, ja nochdenne in der helle blibet der adel der nature eweclich.“ Pfeiffer 11, 30.

---

[1] Pfeiffer 90, 17 ff. [2] S. 44 ff.

[3] Gegen Tilke II 140.

[4] Man vergleiche die Fülle der Stellen bei Lasson a. a. O. S. 135 ff. und Hauck a. a. O. S. 280 ff.

---

[1] S. 82 f.

[2] So urteilt auch Lasson a. a. O. S. 144. Dagegen kann ich eine Eckhart-Auffassung wie die von Dilthey, Ges. Schriften II 1921 ² S. 320 f., die gegenüber seinem sonst so feinen Gefühl für den Stimmungsuntergrund einer metaphysischen Anschauung überraschend wirkt, in nichts bestätigt finden. Seine Worte passen sehr viel besser auf Böhme, den in der Tat die „quellende Machtfülle der Natur" überschüttete, so daß sich ihm alle Formen und Daseinsstufen aufzulösen schienen. Doch war das für ihn in erster Linie immer ein Gotteserlebnis.

[3] Vgl. Für Böhme S. 39 ff. Vor allem verweise ich auf die bedeutsame Stelle Gegen Tilke II 139 ff., aus der ich Teile

2

Ich habe versucht, die pantheistischen Züge Eckharts und seinen substantiellen Gottesbegriff in Beziehung zu setzen zu dem Mangel einer Begründung und Verdeutlichung des innerhalb dieses Seins sich abspielenden Prozesses. Eckhart fehlt hier der lebenschaffende Kampf der Gegensätze, auf dem Böhmes System beruht. Das macht sich noch an einem weiteren Punkt bemerkbar, an dem zugleich der neuplatonische Hintergrund ganz besonders deutlich zum Vorschein kommt. Wir haben bei Böhme gesehen, wie sein stärkstes Bemühen der Bezwingung desjenigen Problems galt, das der Durchführung seines einheitlichen Gottesbegriffs den härtesten Widerstand entgegensetzte und ihm zugleich sein fruchtbares dualistisches Prinzip aufzwang, der Frage des Bösen. Wie steht es damit bei Meister Eckhart? Er folgt hier ganz der Plotinschen Entscheidung, daß entsprechend dem Seinscharakter Gottes und des Guten das Böse zusammen mit der Materie und allem Ungöttlich-Kreatürlichen ein Nichtseiendes, eine ἀπουσία ἀγαθοῦ, eine στέρησις sei[1]. Diese über Jahrtausende hinaus wirkende monistische Bestimmung des Bösen spricht auch er klar aus. Das Böse hat „in ime selber niht wesen, sunder ez ist eine beroubunge des wesens . . . ez beroubet des guoten guotes oder der tugende wesen, als blintheit des ouges an ir selber niht enist, doch beroubet si des ouges gesihte. Da von erkennet gotes verstentnüsse alle sünde und übel in dem vorgenden bilde ir widerwertigen (=entgegengesetzten) tugende, niht in bilden der sünde, als die lügen erkennet er in dem bilde der war-

---

S. 39 Anm. 2 und S. 90 Anm. 3 zitiert habe. (Vgl. auch S. 130 f.) „Wäre kein Grimm, so wäre kein Bewegen; also ist das Wesen aller Wesen ein stetes Wircken, Begehren und Erfüllen.“ II 142.

[1] Zeller a. a. O. S. 601 ff.

heit“[1]. An dieser bezeichnenden Stelle spricht Eckhart dem Bösen auch Gott, seinem schärfsten Gegensatz gegenüber jede positive Qualität ab; eine eigentliche Sünde gibt es vor Gott nicht, nur an ihrem Abstand von der Tugend erkennt er sie. Wir erinnern uns demgegenüber der völlig anderen Grundansicht Böhmes. Ihm ist nicht nur das Böse der notwendige Gegensatz zum Guten, sondern es ist als Offenbarung von Gottes Grimm auch im höchsten Maße wirksam: „Der Zorn Gottes will auch creatürlich seyn“[2]. „Er hat seinen Rachen aufgesperret und zeucht mächtig und will alles verschlingen“[3]. Erst durch das Gleichgewicht des Guten und Bösen, der Liebe und des Zornes erreicht er den ausgebildeten Stand seines Gottesbegriffs. Auf Grund seiner Stellung zum Bösen hat Eckhart das Theodizeeproblem überhaupt nicht empfunden. Er kann unbekümmert im Alleinheitsgedanken auch die Gleichsetzung von Gott mit Sünde und Übel vollziehen, ohne dabei die absolute Güte als Grundzug Gottes aufgeben zu müssen[4]. So z. B. für die Frage des Leides: „Gotes eigenschaft do von, das er das luter ein ist sunder alle zuvallent mengi unterscheides, ouch in gedenken, das alles, das in im ist, got selben ist. und wan das war ist, so sprich ich: alles das der guot mensch lidet dur got, das lidet er in got und got ist mit liden in lidenne, min liden in got, min liden got . . . got ist min leit“[5]. Das ist kein Widerspruch zum Gottesgedanken, denn das Leid ist für Eckhart wie das Böse ein Nichtseiendes, das in Gott seinen Charakter völlig verändert und zur Wonne wird:

---

[1] Pfeiffer 327, 15 ff. — „Diu sünde und allez übel ist anders niht danne ein schidunge von dem wesen.“ Pfeiffer 613, 6.

[2] Gnadenwahl 12, 47.

[3] 40 Fragen 23, 9.

[4] „Ungeliche ist, daz got ichtz welle denne guot.“ Göttl. Tröstg. S. 13, 16. Strauch.

[5] Göttl. Tröstg. S.35, 21 ff. Strauch.

„Lidenne ist im so wunneclichen, das liden ist im nit lidenne“[1]. Und ebenso wie vor Gott die Sünde nicht existiert, so kann sie dem Menschen ein „Leid ohne Leid“ werden[2], so daß er nicht wünschen soll, sie nicht getan zu haben[3]. Es ist kein Zufall, daß wiederum gewisse Berührungen vorliegen mit Jakob Böhmes „Morgenröte“, wo Böhme ebenfalls das Böse und Bittere in Gott in eine „ewigwährende Kraft und einen erheblichen, triumphierenden Freude-Quell“ verwandelt sein läßt[4], da er noch nicht zu seiner späteren absoluten Einschätzung des Bösen durchgedrungen ist. — Nun kann Eckhart allerdings mit diesem Begriff des Bösen dem christlichen Urteil über die Sünde, in das auch er einstimmen muß, nicht gerecht werden. Seiner metaphysischen Anschauung vom Bösen, das er freilich auch nicht für null und nichtig erklärt, sondern als nur am Abstand vom wahren Sein, dem Guten, und nicht an seinem eigenen, selbständigen Wesen erkennbar, muß notwendig eine praktisch-sittliche Aussage über die Sünde zur Seite gestellt werden. Das zeigen schon die seltenen Stellen, an denen er sich über die Entstehung des Bösen klar zu werden sucht. Neben der einfachen Verschlechterung des Abgeleiteten gegenüber dem Ursprung, die er vom Neuplatonismus übernommen hat, bleibt für ihn doch auch der Sündenfall als erste Darstellung und fortwirkende Ursache des Bösen in Geltung. Als Adam sich mit seiner „obersten Kraft“ von Gott schied, „do vielen alle sine krefte“. Damit ergab sich aber zugleich der Zwiespalt unter den Kreaturen überhaupt: „dan abe kam, daz die creaturen underscheit hant, wande sie uneinhellic worden sint under einander, daz einr einez wil und ein ander ein anderz. Also verderbent alle krefte an den creaturen biz uf die nidersten“[1]. Auch die natürliche Furcht z. B. ist eine durch die Erbsünde vermittelte Folge des Sündenfalls[2]. Ebenso kennt Eckhart aber auch eine sittliche Bestimmung der Sünde. Hierbei geht er, wie Böhme, vom Verantwortungsgedanken aus und legt die Sünde in die freie Entscheidung des Menschen. „Er (Gott) gap dir dinen vrien willen, do viele du mit dinem vrien willen in dinen ewigen tot“[3]. Dasjenige also, was als der positive Charakter der Sünde in der sittlichen Auseinandersetzung festgestellt werden muß, ist der Eigenwille[4]. Hierin berührt er sich mit Böhme, nur daß dadurch seine metaphysische Einschätzung des Bösen nicht verändert wird. Abgesehen davon ist es zugleich für die geringe systematische Schärfe von Eckharts Denken bezeichnend, daß er den Widerspruch zwischen der von der Ethik her eingeführten Freiheit des Eigenwillens und dem Alleinheitsgedanken nicht gespürt hat, während Böhme ihn stark empfand und ernsthaft zu lösen suchte.

---

[1] Göttl. Tröstg. S. 33, 34.

[2] ebenda S. 15, 2. Die schärfere Hegelsche Form der „schuldlosen Schuld“ drückt nichts anderes aus.

[3] „Wann got denn etliche wise wil, das ich ouch sunde han getan, so woelt ich nit, das ich si nit hetti getan.“ Göttl. Tröstg. 14, 30. Strauch. Ganz ebenso: Reden der Unterscheidung, hrsg. von E. Diederichs 1913 (Kl. Texte 117) S. 20, 32.

[4] Siehe oben S. 53 Anm. 3. Der Sachverhalt liegt also, wie nun mehrfach zu zeigen war, genau umgekehrt, als Hankamer a. a. O. S. 169 ihn darstellt. Böhmes Entwicklung ist kein Reifen zu Eckhart hin, sondern von Eckhart fort zu seinem eigenen, durchaus anderen Weltbilde. Daß das auch für seine Frömmigkeit gilt, wird später noch deutlich werden.

---

[1] Pfeiffer S. 497, 2 ff.

[2] Für das Ganze vgl. Lasson a. a. O. S. 303 ff. Nur ist zu beachten, daß der verhältnismäßige Reichtum der Einzelzüge bei Lasson fast durchweg von unechten Stellen bestritten wird.

[3] Pfeiffer 452, 36.

[4] „Nymer enstat ein unfrid in dir uff, es komme von eygem willen.“ Reden der Unterscheidung S. 7, 11. Diederichs.

3

An diesem Punkt knüpft die „Theologia deutsch“ an, um — wenn auch mit veränderten Interessen — die Lösung der bei Meister Eckhart liegen gebliebenen Fragen zu versuchen. Entsprechend ihrem viel weniger spekulativen als ethischen Charakter bekommt in ihr die zuletzt besprochene Frage des Bösen und der Sünde die Vorhand. Man kann nicht sagen, daß ihre Gedankengänge dabei eine geradlinige Weiterführung der Eckhartschen seien. Im Gegenteil, die Frage der metaphysischen Einordnung des Bösen, die zu den großen Schwierigkeiten in Eckharts System führt, wird nicht gelöst, sondern überhaupt nicht gestellt. Der neuplatonische Begriff des Bösen als μὴ ὄν wird in der „Theologia deutsch“ nicht aufgenommen, aber dafür auch keine andere spekulative Bestimmung gegeben. Wenn sie einmal an die schwere Frage rührt, warum denn Gott die Sünde, den Eigenwillen geschaffen habe, so schneidet sie jedes Nachsinnen darüber ab: „Welcher mensch oder welche creatur begert tzu erfaren und tzw wissen den heymlichen rat und willen goteß, also daß eß gern woll wissen, warumb got diß oder daß thu oder lasse und deß gleichen, der begert nicht anderß dann alß adam thet und der bose geist“[1]. Hingegen hat die „Theologia deutsch“ mit Nachdruck Eckharts Verständnis der Sünde als Eigenwillen aufgegriffen. „Sunde ist nicht anderß, dan daß die creatur anderß wil dann got und wider got wil“[2]. Dieser Eigenwille fällt also durchaus aus dem umfassenden Sein Gottes heraus. Gott ist an der Sünde unschuldig, während sich sonst niemand außer Christus „und wenigk yemant mer“ davon frei wissen kann[3]. Diesen Eigenwillen sondert die „Theologia deutsch“

---

[1] cap. 51 S. 56, 17 ff. Uhl.

[2] cap. 36 S. 39, 24. Vgl. c. 47 S. 54, 22. c. 50 S. 56, 1 ff.

[3] c. 40 S. 45, 37 ff.

streng von dem übrigen Sein des Menschen ab. Das kreatürliche Dasein ist ja für sie wie für Meister Eckhart nichts Selbständiges, sondern ist erfüllt mit dem alles umfassenden Sein Gottes: „Got ist eyn und muß eyn seyn und got ist alle und muß alle seyn“[1]. „Alle dingk haben yr wesen warlicher yn got dann yn ynn selber“[2]. Daraus ergibt sich die einfache Folgerung: „Darumb so ist alle creatur gut“[3]. Was in Gott sein Wesen hat, kann nur gut sein. Somit ist die Sündhaftigkeit streng auf den Eigenwillen einzuschränken, während der Mensch, ja auch der Teufel, abgesehen von ihm, rein seiner Existenz nach nicht anders als gut genannt werden kann: „Daß der böße geist oder der mensch ist, lebet und deß gleichen, daß ist alleß gut und goteß, wann got ist diß alleß wesenlich und urspruncklich“[4]. Die ungeheure Veränderung gegenüber Eckhart liegt auf der Hand. Das Böse, von dem die „Theologia deutsch“ redet, ist die sündige Einzeltat, der einzelne Akt des Willens. Die Frage des Bösen schlechthin, der Gesamterscheinung, die hinter den Einzelhandlungen steht, bekümmert sie nicht und wird, wie wir sahen, an der einzigen Stelle, wo sie einmal auftaucht, abgeschnitten. Am allerdeutlichsten wird das daran, daß auch der Teufel rein seiner Existenz nach als gut bezeichnet wird: „Der böß geist ist gut yn dem alß er ist“[5]. Das heißt, er wird behandelt als ein Einzelsubjekt, bei dem sich ein jeweilig böses Wollen, das also auch bei ihm, streng genommen, durchaus nicht immer vorhanden zu sein braucht, von dem übrigen Sein trennen läßt. Wenn diese Unterscheidung schon beim einzelnen Menschen aufs stärkste in Frage gezogen werden muß und mit tiefem

---

[1] c. 46 S. 53, 27. [2] c. 36 S. 39, 18.

[3] c. 36 S. 39, 21. Vgl. c. 47 S. 54, 20 und 50 S. 55, 29: „alleß daß do ist, daß ist gut und lustig“.

[4] c. 36 S. 39, 15. [5] c. 47 S. 54, 21.

Recht von Luthers Erbsündengedanken zerbrochen worden ist, so offenbart sie doch, auf den Teufel angewandt, aufs allerklarste, daß der übergreifende Zusammenhang des Bösen in der „Theologia deutsch“ verloren gegangen ist. Damit ist die Frage beiseite geschoben, die schon bei Eckhart zu Schwierigkeiten führt, in ganz anderem Maße dann aber bei Jakob Böhme die schwerste Not der Weltbetrachtung ausmacht. Zugleich aber liegt hier noch eine letzte, nur nicht mehr an die Formeln gebundene Nachwirkung der neuplatonischen Betrachtung des Bösen vor. Denn nur wo es nicht als selbständige Macht, sondern als Mangel, nicht als absolute Wirklichkeit, sondern als Abstand vom Guten empfunden wird, ist diese Auflösung seines Charakters als Gesamterscheinung möglich.

Demgegenüber bedeutet die „Theologia deutsch“ in der metaphysischen Frage eine Entwicklung über Eckhart hinaus. Zunächst allerdings ebenfalls nur eine Reduktion. Der metaphysische Prozeß, der ja auch bei Eckhart schon stark hinter der Kennzeichnung des metaphysischen Seins zurücktritt, verschwindet in ihr völlig. Der spekulative Trieb ist auch hier um vieles geringer als bei Meister Eckhart. Von einer Entwicklung innerhalb der Gottheit redet sie kaum. Eine Stelle, wo der Begriff des Vaters einmal verwendet und erläutert wird: „Sich, wenn nu diß volkomen ungenant fleusset yn eyn geberende person darynn eß gebiret seynen eyngebornen son und sich selber darynn, so nennet man eß vater“[1], enthält keinerlei kosmologische Weiterführung in einer Erschaffung der Kreaturen im Sohn und ist in ihrer Vereinzelung nur als ein Nachklang aus Meister Eckhart anzusehen. Der mehrstufige Gott-Welt-Zusammenhang wird in der „Theologia deutsch“ deutlich auf zwei Stufen vereinfacht, auf die Unterscheidung von Potentialität und Aktualität, von „Wesen“ und „Wirken“

---

[1] c. 53 S. 61, 11 ff.

der Gottheit[1]. Damit ist zugleich aber eine schärfere Unterscheidung von Gott und Kreatur gewonnen. Die kreatürliche Erscheinungsform ist niemals der eigentliche Gott selbst. Sondern „Got alß gotheyt“[2] ist „on diß und on daß und on selbheytt und icheyt“[3], ohne „wissen oder offenbaren noch dyß noch daß, daß man genennen, gesprechen oder gedencken mag“[4], die Vollkommenheit, das Gute, nicht ein bestimmtes Gutes[5], „weder ordenung noch unordenung weder weyß noch unweyß“[6], „dürfftloß“[7], über alles Begreifen erhaben[8] und wie die mit der Bezeichnung des Einen bei Meister Eckhart übereinstimmenden Formeln alle lauten. Allerdings mit einer Bestimmung geht die „Theologia deutsch“ über Eckhart hinaus: In Gott an sich ist auch ein Wille enthalten, „der ewig will, der yn got urspruncklich und wesenlich ist und on alle werck und würckligkeit“[9]. Diesem Zustand, da Gott nur „eyn wesen und eyn ursprunck und nicht werck ist“[10], steht entgegen seine wirkende Form: Gott als Mensch[11], in der das Unbestimmte zum Bestimmten, das Potentielle zur Aktualität sich entfaltet[12]. Erst in der Kreatur wird der ewige Wille „wurcklich und wollende“, ja man muß sagen: „der will yn der creatur, den man eyn geschaffen willen heysset, der ist alß wol goteß alß der ewig will und ist nicht der creatur“[13]. Daß die „Theologia deutsch“ als einzige Form der Kreatürlichkeit Gottes, über die ausführlich zu reden ist, sein Wirken im Menschen kennt, ist wiederum kennzeichnend für ihren ganz unspekulativen Charakter. Trotzdem hat sie mit dem einfachen Schema von Wesen und Wirken Gottes eine Weiterbildung des Gottesgedankens, ja in gewissem Sinne eine Überwindung des Substanzverhältnisses erreicht. An dessen Stelle steht bei ihr das Wollen und Wirken Gottes in den Kreaturen, also ein dynamisches Verhältnis, ja, sie sieht sogar einen Willen in Gott. Freilich redet sie nur selten davon und — das zeigt ein einziger Blick auf Böhme — wie schwach und keimhaft gegenüber dem drängenden, schaffenden Willen, den er schon im Ungrund erblickt! Aber dieser Gewinn ist eingeschränkt durch das Zurücktreten des spekulativen Prozesses, wodurch ihr die Möglichkeit entfällt, die Frage nach der Entstehung der Formen des Daseins zu beantworten, da ihr natürlich andererseits der einfache biblische Schöpfungsgedanke auch durchaus fernliegt. So erscheinen die Kreaturen als der gegebene Stoff; aber das Wie, die Möglichkeit ihrer Existenz neben dem Gott, der doch das Eine und das All ist, bleibt ungeklärt. Wenn die Frage nach der Selbständigkeit der kreatürlichen Existenz, wie wir sahen, durch die Aufnahme des Eckhartschen Seinsbegriffs („alle dingk haben yr wesen warlicher yn got dann yn ynn selber“) beantwortet wird, so wird doch kein Versuch gemacht, das Werden dieser Sonderung irgendwie deutlich zu machen. Eckhart hatte das mit der Teilung des Einen getan. Und Böhme hat den ganzen kosmischen Zusammenhang aufgeboten, um die Ableitung und Entstehung der Natur zu begreifen. So ist durch die Feststellung des Willens in Gott, seines Wirkens in den Kreaturen zwar ein wesentlicher Schritt über Eckhart hinaus auf Böhme hin getan worden, aber für die eigentliche spekulative Aufgabe bleibt diese Erkenntnis noch unfruchtbar.

---

[1] c. 31 S. 35, 7. c. 32 S. 36, 1 ff. [2] c. 31 S. 35, 3.
[3] c. 24 S. 28, 1. [4] c. 31 S. 35, 3. [5] c. 32 S. 35, 28 ff.
[6] c. 39 S. 41, 38. [7] c. 40 S. 43, 26. [8] c. 53 S. 60, 41 ff.
[9] c. 51 S. 57, 3. [10] c. 32 S. 36, 13. [11] c. 31 S. 35, 9 ff.

[12] Dieser Dntwicklung liegt eine bestimmte Notwendigkeit zugrunde, die die „Dürftlosigkeit“ Gottes einschränkt, wenn er nicht müßig und unnütz bleiben will: „Nu dar got wil daß geubet und gewurcket han und daß mag on creatur nit gescheen so eß also seyn solle.“ c. 31 S. 35, 17. Hier liegt also ein ähnlicher Konflikt, wie er sich auch bei Böhme — nur noch schärfer ausgeprägt — zeigt, s. o. S. 22 f.

[13] c. 51 S. 57, 5. 11.

So erscheint die spekulative Gedankenwelt der deutschen Mystik trotz der in ihr liegenden Unterschiede als ein einheitliches Gegenstück zu dem System Jakob Böhmes und stellt damit dessen Eigenart noch heller ins Licht. Diese läßt sich nun an dem Vergleich der beiden Größen ablesen. Ein lebendiges Gefühl für Gottes machtvollen, schaffenden Willenscharakter ist der Ruhm von Böhmes Gottesgedanken. Damit drängt er ungleich stärker als die „Theologia deutsch“ den Substanzbegriff Eckharts zurück. So wird die auch bei ihm vorhandene übergreifende Einheit Gottes durch ein personalistisches Moment ausgeglichen und der Zug zum Pantheismus abgestreift. Zugleich gelangt er durch Überwindung des neuplatonischen Begriffs des Bösen, an dessen Stelle er eine absolute, sittliche Schätzung setzt, zu einem fruchtbaren dualistischen Prinzip, mit dem er alles Sein in Werden, alle Ruhe in Bewegung und lebenerzeugende Spannung umzuwandeln vermag. Von diesen beiden Seiten her gestaltet sich ihm der Werdeprozeß vom Ewigen zum Zeitlichen, von Gott zur Welt in derjenigen Lebendigkeit, die der Fülle und dem Reichtum der Naturformen gerecht wird. Wenn man auf Grund hiervon die Stellung Jakob Böhmes in der vom Neuplatonismus ausgehenden spekulativen Mystik bestimmen will, so kommt man zu einem eigentümlichen Ergebnis. Einerseits ist sein metaphysisches Gebäude aus Bausteinen errichtet, die zum großen Teil neuplatonischen Vorstellungen entstammen. So seine Scheidung zwischen Ideal- und Erscheinungswelt und die innere Korrespondenz zwischen beiden; so vor allem die ganze Form des Aufbaus, die das „Eine“ in erhabener Unberührtheit durch eine lange Stufenreihe von der aus ihm hervorgegangenen Natur abzugrenzen sucht. Andererseits aber hat Böhme an grundlegenden Punkten die neuplatonischen Gedanken durchbrochen und seiner Spekulation ein völlig anderes Gepräge gegeben. Durch die veränderte Fassung des

Gottesgedankens und des Bösen hat er nicht nur die starre und ärmere Form des substantiellen Gottesbegriffs bei Eckhart überwunden, sondern läßt er auch den dynamischen Pantheismus Plotins[1] hinter sich. Während Plotins Gott-Welt-Prozeß eine ständig vor sich gehende, die Substanz des „Einen“ niemals erschöpfende oder nur vermindernde Emanation darstellt, ist die Entwicklung bei Böhme getragen von den allmächtigen Willenskräften in seinem Gottesbilde und dem Kampf der Gegensätze, den ihn jeder Blick in die Wirklichkeit lehrt. So kann man — trotz des großen Restes neuplatonischer Vorstellungen — die Bedeutung Böhmes dahin zusammenfassen, daß er den Neuplatonismus in der spekulativen Mystik überwunden hat. — Der mit alledem nachgewiesene bedeutende Abstand zwischen der deutschen Mystik und Böhme ist aber nichts anderes als der Hinweis darauf, daß bei ihm neue, große Kräfte in Wirkung getreten sind. Zwischen ihm und der deutschen Mystik liegt wie eine mächtige Wasserscheide die Reformation, d. h. Luther. Seiner Bedeutung für Böhme ist nun im einzelnen nachzuspüren, nachdem durch den bisherigen negativen Beweis schon die Hauptpunkte abgegrenzt und herausgeschält worden sind, an denen die Wirkung der Mystik versagte und seinem Einfluß die Tore offenstanden.

3. Abschnitt

Luther und Böhme

Wenn man daran geht, die Einwirkung Luthers auf Jakob Böhme zu untersuchen, so ist man in der üblen Lage, von vornherein wiederum auf den philologischen Nachweis von Berührungen verzichten zu müssen[2]. Was Böhme etwa von Luthers Schriften gelesen hat, ist aus dem Gewirr dessen, was an Schriften auf ihn eingewirkt haben kann, schlechterdings nicht herauszufinden, zumal er auch fremdes Gut immer nur neu hervorgebracht, in seiner eigenen Sprache und im strengen Zusammenhang seines Systems weitergibt. Allerdings ist seine Sprache voll von lutherischen Klängen, die er vermöge seiner großen dichterischen und stilistischen Begabung gelegentlich wundervoll zu entfalten und zu überraschender Ähnlichkeit mit seinem Vorbilde zu bringen weiß. Aber die Vermittlung dafür bildet im wesentlichen die Lutherbibel, unter deren Befruchtung die dichterische Kraft J. Böhmes manche unverlierbare Blüten getrieben hat. Ihrem Wortschatz, Tonfall und Rhythmus hat sich Böhme vielfach mit außerordentlich feinem Gefühl angepaßt[1]. Was sich darüber hinaus an stärker betonten lutherischen Begriffen findet: die Gegenüberstellung von Liebe und Zorn, Gesetz und Evangelium[2], die Ausdrücke der Rechtfertigungslehre, der Mensch als freier „Herr über alle Dinge"[3], der Teufel, der auf dem Menschen „herreitet"[4], die zahlreichen Anklänge seiner religiösen Sprache — das ist Böhme alles durch die Predigt der Kirche nahegebracht worden und war zum großen Teil in das allgemeine Bewußtsein übergegangen. Und soweit es der Lektüre verbreiteter Lutherschriften entstammt, ist sein Ursprung im einzelnen nicht mehr nachzuweisen. Auch läßt sich den seltenen Anspielungen auf die Person Luthers[5] entnehmen, daß Böhme ein klares Verhältnis zu ihm nicht gehabt hat. So sind wir auch hier wieder rein auf die ideengeschichtlichen Beziehungen zwischen beiden angewiesen. Der Träger dieser

---

[1] Zeller a. a. O. S. 560 ff.

[2] Vgl. S. 75 Anm. 3.

---

[1] Ich verweise besonders auf den schönen Lobgesang Dreif. Leben 12, 10, der dem Psalmenstil glücklich nachgebildet ist.

[2] Gnadenw. 12, 65.

[3] Dreif. Leben 14, 33.

[4] Morgenröte 19, 39.

[5] Morgenröte, Vorrede 53 u. cap. 9, 7, genannt: Dreif. Leben 7, 8.

Beziehungen ist das veränderte Gesamtbewußtsein, das seit der Reformation auf neuen Voraussetzungen steht und vollgesogen ist von protestantischen, lutherischen Gedanken.

Die geringe Beachtung, die Luther unter den Quellen von Böhmes Philosophie bisher gefunden hat, wird verständlich, wenn man seine Stellung zu den Problemen bedenkt, die das Lebenswerk Jakob Böhmes ausmachen. Er hatte für die naturphilosophischen und spekulativen Fragen wenig Sinn. In der Erinnerung an seine eigenen artistischen Studien hat er schon in der Römerbrief-Vorlesung vor den vana studia der metaphysici, die nur nach den qualitates et quidditates rerum fragen, nachdrücklich gewarnt und seine Hörer aufgefordert, sie rasch zu erledigen und sich einer besseren Wissenschaft zuzuwenden: Ihesum Christum discamus: „et hunc crucifixum"[1]. Und wenn man schon einmal seine Aufmerksamkeit dem kreatürlichen Leben schenke, dann forsche man nach dem Harren und Seufzen, nicht nach dem Wesen und Wirken der Kreaturen[2]. Auch späterhin hat er aus einem gründlichen Haß gegen Aristoteles heraus recht despektierliche und grimmige Worte gegen alle Naturwissenschaft und Metaphysik gefunden[3]. Aber auch zu den eigentlichen spekulativen Problemen des Gottesbegriffs hat sich Luther eigentümlich zurückhaltend gestellt. Besonders kommt das immer zum Ausdruck bei der Allmachtsfrage und ihrer Konsequenz in der Prädestination. Weil ihn selbst die Probleme, nach seinem eigenen Zeugnis[1], lange Jahre gequält haben, mahnt er ihnen gegenüber schon früh zu größter Vorsicht. So sagt er zu Röm. 9: Hic tamen moneo, ut in istis speculandis nullus irruat, qui nondum est purgate mentis, ne cadat in barathrum horroris et desperationis, sed prius purget oculos cordis in meditatione vulnerum Ihesu Christi[2]. In immer steigendem Maße hat Luther in den späteren Jahren diese Fragen, vor allem die der Prädestination, abgeschnitten. So schon in De servo arbitrio, wo er sie gerade erst auf den schärfsten Ausdruck bringt[3]; so in anderen Schriften[4], Tischreden[5] und Briefen[6]. Der Liebeswille des Deus revelatus sollte die Lösung in diesen Spannungen bilden. — Diese wenigen Hinweise genügen, um begreiflich zu machen, daß wir Luther gegenüber in einer anderen Lage sind als bei der Gegenüberstellung von Böhme und Meister Eckhart. Während dort das aus gleichen Problemen erwachsene, ähnlich aufgebaute spekulative Gesamtbild der beiden Systeme verglichen werden konnte, fehlt hier diese schematische Übereinstimmung.

---

[1] Vorlesung über den Römerbr. (1515/1516), hrsg. von J. Ficker, Bd. II (Scholien) 1908 S. 198, 22 ff. 199, 16.

[2] ebenda 200, 11.

[3] So in der Wartburgpostille: „Gott hatt nit alle natur, ßonder das weniger teyll offenbart; ßo ist nu die vornunfft furwitz und wil ymer mehr und mehr wissen: daher hat sich erhaben das studirn und forschen der natur . . . . Szo mag die unrugige vornunfft nit still bleyben und yhr dran benugen lassen, wills alles wissen und sehen, wie eyn affe." WA 10, I 1. S. 565, 13 ff. (Vgl. den ganzen Abschnitt, der eine Menge von Einzelheiten berührt.)

---

[1] Fateor Mi Erasme, non immerito te istis omnibus moveri. Ego ultra decennium istis sic motus sum, ut nullum alium arbitrer esse, qui aeque sit istis permotus. WA 18; 641, 3 ff.

[2] Römerbr. II 226, 6. Ficker.

[3] WA 18; 684, 32 ff. 686, 8 ff.

[4] WA 43; 459, 38 ff.

[5] Vgl. die Zusammenstellung von Kawerau in der Braunschweiger Ausg. Bd. 8 S. 294 ff.

[6] Besonders in dem Brief an einen Unbekannten vom 8. 8. 1545 (Enders Bd. 16 S. 283): „Nu ist es war, das eine bose anfechtung ist. Aber da wider ist zu wissen, Das uns solchs verboten ist zu verstehen oder da mit umbzugehen. Denn was got wil heimlich halten, das sollen wir gern nicht wissen . . . Gleich wie es nu sunde ist, morden, stelen, fluchen. So ist es auch sunde, mit solchem forschen umbgehen, und ist des Teuffels Getriebe wie alle andere sunde."

Daher kann ihr Verhältnis nicht einfach aus der jeweiligen Durchführung und Lösung derselben Fragen abgelesen werden, sondern wir müssen uns, von den als wesentlich herausgearbeiteten Punkten bei Böhme ausgehend, die einzelnen Beziehungen herzustellen suchen.

I. Der Allmachtsbegriff

1

Nur in der allgemeinsten Bestimmung des Gottesbegriffs zeigt sich von vornherein eine bedeutende Übereinstimmung. Als hervorragendes Kennzeichen von Böhmes Spekulation hatte sich uns der lebendige, machtvolle Charakter seiner Gottesvorstellung ergeben. Während er sich dadurch von der deutschen Mystik unterscheidet, zeigt sich hier die tiefe Einwirkung von Luthers Allmachtsgedanken. Zwar berühren wir damit nur die Hülle, in der der eigentliche Gott Luthers, der im Gewissen und Evangelium mit dem Menschen handelt, verborgen ist. Aber Luther hat auch diese Außenseite Gottes mit großer Kraft dargestellt. Schon sein Allgegenwartsgedanke ist stark mit dem der Alleinwirksamkeit verflochten. Oft genug wendet er sich im Abendmahlsstreit gegen die allzu substantielle Auffassung der göttlichen Gegenwart durch seine Gegner: Gott ist kein „grosses, weites wesen, das die welt fullet und durch ausraget, gleich als wenn ein strosack voll stro stecket und oben und unten dennoch ausraget.“ Sondern Gott ist dynamisch aufzufassen, er ist größer als das Größte und kleiner als das Kleinste[1]. Trotzdem muß er in allem „wesentlich und gegenwärtig seyn, auch yn dem geringesten bawmblat. Ursach ist die: denn Gott ists, der alle ding schafft, wirckt und enthellt durch seine allmechtige gewalt und rechte hand ... Sol ers aber schaffen und erhalten, so mus er da selbst sein und seine creatur sowol ym aller ynnwendigsten als ym aller auswendigsten machen und erhalten“[1]. So ist das Verhältnis zu den Dingen nicht irgendwie räumlich oder substantiell zu denken, sondern seine Gegenwart ist Wirken, lebendige Bewegung. Noch viel deutlicher spricht Luther sich aus, wenn er von dem reinen Allmachtsbegriff zu reden hat. So schreibt er in der Auslegung des Magnificat zu Luc. 1, 49: „Das wortlin „Mechtig“ sol hie nit heyssen ein stil rugende macht, wie man von eynem zeytlichen kunige sagt, ehr sey mechtig, ob er schon still sitzt und nichts thut, Szondern ein wirckende macht und stettige tettickeit, die on unterlaß geht ym schwanck und wirkt. Den got ruget nit, wirckt on unterlaß“[2]. Mit besonderer Kraft hat Luther seinen Allmachtsgott geschildert in De servo arbitrio, wo er am tiefsten auf die großen spekulativen Fragen des Gottesbegriffs eingegangen ist, so daß wir dort vielfach die sicherste Auskunft bekommen. Neben der singularis virtus spiritus, die das eigentliche göttliche Werk innerhalb seines Reiches betreibt, wirkt Gott in der ganzen Natur, im Sittlichen und Außersittlichen durch die generalis omnipotentia[3], den gewaltigen Ansturm seiner Macht. Denn der Einfluß, den Gott ausübt, ist nicht schläfrig und träge, sed est actuosissima illa operatio Dei, quam vitare et mutare non possit[4]. Es gehört zu Gottes Wesen, daß er nicht nur potentiell hinter allen Dingen ruht, sondern actione in Erscheinung tritt[1]. Ja, wenn Gott auf diese Wirkungsweise verzichten sollte, so würde er aufhören, im eigentlichen Sinne Gott zu sein[2]. Von besonderer Wichtigkeit wird nun aber die Näherbestimmung, die Luther diesem Gedanken gibt. Das Wirken der omnipotentia generalis ist ein Vorwärtsstürmen ohne Ziel und Richtung. Alles, was sie vorfindet, reißt sie mit sich fort und entfaltet es nach seiner eigenen Beschaffenheit. So steckt die bewegende Kraft Gottes auch hinter dem Bösen, selbst den Satan treibt sie rastlos auf seiner Bahn vorwärts[3]. Freilich wird das Böse damit nicht Gottes Werk, sondern es hat seine Ursache in der Verderbnis des Materials, der Menschen, deren sich die qualitätslose Wirksamkeit der omnipotentia generalis bemächtigt. Immer neue Wendungen und Bilder findet Luther dafür. Die Menschheit ist wie faules Holz, aus dem auch der beste Bildhauer keine vollkommenen Werke schaffen kann[4], wie ein lahmes Pferd, auf dem auch ein guter Reiter sich übel ausnimmt[5], wie ein schartiges Beil, das notwendig schlechte Hiebe tun muß[6]. Der Fehler liegt also an den Instrumenten, die aber nicht müßig bleiben dürfen. Selbst dort, wo nur in einem Winkel etwas Böses verborgen liegt, treibt es Gott hinaus bis zur Verstockung, wie Luther sie mit großartiger Psychologie am Pharao schildert[7].

---

[1] WA 26; 339, 25 ff.

---

[1] WA 23; 132, 28. 133, 33. — Vgl. zum Ganzen die Darstellung der dynamischen Ursächlichkeit Gottes in seinem Verhältnis zur Welt bei R. Seeberg, Dogm.-Gesch. IV 1. 1917² S. 159 ff.

[2] WA 7; 574, 27.

[3] WA 18; 754, 6.

[4] WA 18; 747, 23. Vgl. auch die Definition: Omnipotentiam vero Dei voco non illam potentiam qua multa non facit quae potest, sed actualem illam qua potenter omnia facit in omnibus, quo modo scriptura vocat eum omnipotentem. WA 18; 718, 28.

---

[1] WA 18; 719, 24.

[2] WA 18; 712, 19.

[3] ebd. 709, 10 ff.

[4] ebd. 708, 31 ff.

[5] ebd. 709, 22.

[6] ebd. 709, 31.

[7] ebd. 711, 20. Dieselbe Auffassung des Lutherschen Allmachtsgedankens entwickelt Kattenbusch, Deus absconditus bei Luther (Festgabe für J. Kaftan 1920 S. 209 f.). Vor allem kann ich mich für die Abgrenzung von der deutschen Mystik auf ihn berufen. Nur scheinen mir auch in den Schriften zum Abendmahlsstreit keine „Kategorien der Substanz“ vorzuliegen, die Kattenbusch hier in Abweichung von sonstigen Äußerungen Luthers feststellen möchte (Anm. 39), sondern eine geradezu

Daß eine starke Berührung mit Böhme vorliegt, bedarf nach der oben[1] gegebenen Darstellung von Böhmes Allmachtsbegriff kaum noch eines näheren Beweises. Nicht nur ist ihnen die Grundlage gemeinsam: Gott ist ein ewig schaffender, niemals ruhender, „eine eitele wirckende Kraft“, „ein ewig Gebären und Verzehren“[2]. Sondern vor allem begegnen sich beide darin, daß sie diesem Allmachtswirken keine Näherbestimmung, kein willensmäßig erfaßtes Ziel zuschreiben, sondern daß ihnen diese omnipotentia generalis nichts als die gewaltige göttliche Bewegung selbst ist, die dem Leben in seinen tausend entgegengesetzten Erscheinungsformen zugrunde liegt: „Gott giebet allem Leben Kraft, es sey bös oder gut, einem ieden nach seiner Begierde“[3]. Selbst hinter dem Teufel hat Böhme im Lauf seiner Entwicklung Gottes Allmacht sehen gelernt[4]. So entsteht für Luther und Böhme eine Metaphysik, die hinter den Gegensätzen der Formen eine große Einheit des Inhalts kennt: „Was im Licht der Kraft gut und heilig ist, das ist in der Finsterniß ängstlich und wiederwertig“[5]. Beiden ist dann auch die Konsequenz gemeinsam: Wenn dieses Allmachtswirken keine eigentlichen göttlichen Ziele verfolgt, so liegt die volle Verantwortung für das, was entsteht, bei dem ergriffenen Stoff, beim Menschen. Vitium est in instrumentis, sagt Luther[6]; und Böhme sucht an diesem Punkte seine Freiheitslehre mit seinem Allmachtsbegriff in Einklang zu bringen: so wie der Mensch sich entscheidet, so ergreift ihn das göttliche „Fiat“ und gestaltet das in ihm, was er erweckt hat[7].

---

klassische Verbindung von Gegenwart und Wirken, wie aus den oben (S. 106 f.) zitierten Stellen deutlich wird.

[1] S. 40 ff. u. ö.

[2] Schlüssel 94. Myst. Magn. 5, 3.

[3] De signatura rerum 8, 46.

[4] s. o. S. 41, S. 62 Anm. 3.

[5] Myst. Magn. 5, 7.

[6] WA 18; 709, 31.

[7] s. o. S. 42 ff.

2

So groß die Übereinstimmung nach dem soeben Dargelegten zwischen Luther und Böhme auch ist, so muß hier doch noch tiefer gebohrt werden, um das Verhältnis ihrer spekulativen Aussagen klar zu bestimmen. Es muß noch genauer zugesehen werden, wie sie sich die im Allmachtsgedanken ausgesprochene Beziehung zwischen Gott und Welt begrifflich vorstellen, vor allem, wie sie die Abgrenzung zwischen beiden vollziehen. Man hat bei Luther von jeher die systematische Kunst bewundert, mit der er Immanenz und Transcendenz Gottes in Einklang zu bringen bzw. die dazwischen bestehende Spannung so in sich selbst aufzulösen gewußt hat, daß sie für die religiöse Erfahrung nicht mehr fühlbar wird[1]. Der Allgegenwartsgedanke ist bei ihm nie in Innerweltlichkeit umgeschlagen. Das zeigt sich nicht nur in den gewaltigen, immer wiederkehrenden Schilderungen der Majestät und Hoheit Gottes, die aller irdischen Grenzen und Maßstäbe spottet, sondern auch darin, daß Luther niemals vergessen hat, daß hinter der Macht ein Mächtiger, hinter dem Wirken ein Wirkender steht. Er redet auch in De servo arbitrio stets nur von der operatio, omnipotentia, actio, inclinatio Gottes, die ihre machtvolle Wirkung übt, nennt ihn aber niemals selbst dies Leben oder diese Bewegung. Der motus omnipotentiae ist nur die eine Wirkungsweise neben der anderen, der singularis virtus spiritus. Immer bleibt Gott der Herr darüber. Auch seine Gegenwart ist stets nur Wirken, ein Ausüben seiner Herrschaft. — In dieser Richtung gehen auch die Bemühungen Jakob Böhmes. Sein heißer Kampf mit dem Naturproblem, den wir durch seine Entwicklung hindurch verfolgt haben, ist nichts anderes als der Versuch einer solchen Ausgleichung von Transcendenz und

---

[1] Vgl. z. B. Theodosius Harnack, Luthers Theologie I 1862 S. 115 ff. — Hirsch, Luthers Gottesanschauung 1918 S. 9.

Immanenz. Hier hat, seinen anfänglich rein pantheistischen Neigungen entgegen, der allgemein-christliche und reformatorische Gottesgedanke der Majestät, der Person auf ihn eingewirkt und die Lösung des Problems mitbestimmt. Allerdings setzen sich diese Antriebe bei ihm nicht in voller Klarheit durch, so daß sein Versuch, diese Spannung aufzuheben, gänzlich anders ausfällt als der Luthers. Denn was ist seine Lösung? „Er ist wol die Ursache der Natur, aber er ist und bleibet in Ewigkeit doch eine andere Welt in sich“[1]. Diese Ursächlichkeit Gottes tritt in Erscheinung in dem Entwicklungsprozeß, der von dem Ungrund aus sich hin zu den mannigfachen Formen der Erscheinungswelt entfaltet. Die äußere Welt ist „das ausgesprochene Wort, das sich in seinem Wiederfassen . . . also coaguliret hat“[2]. Die Trennung von Gott und Natur durch die dazwischen liegende Stufenreihe ist seine Lösung, die also grundlegend von der Luthers verschieden ist.

Damit ist schon angezeigt, daß der von Luther übernommene Allmachtsgedanke bei Böhme ein anderes Gepräge bekommt. Während bei Luther „Allmacht“ begriffsgemäß die Tätigkeitsform des ewig schaffenden Gottes ist, identifiziert sie sich bei Böhme unversehens mit dem metaphysischen Gesamtleben, mit der kosmischen Bewegung und dringt verändernd und bewegend in Gott selbst ein. Der Gott Luthers bleibt im rastlosen Schaffen sich ewig gleich, der Gott Böhmes verwandelt sich ständig in überzeitlicher Bewegung, die von einem innergöttlichen Prozeß ausgehend sich bis in das Naturleben erstreckt. An all den einzelnen Punkten, an denen Böhme das lebendige Werden und die Bewegung des weltlich-überweltlichen Geschehens manchmal fast nur mit stammelnden Worten schildert, ist die Nachwirkung, aber auch die große Umbildung von Luthers omnipotentia generalis zu spüren.

---

[1] Menschwerdung II 3, 4.

[2] Myst. Magn. 2, 7.

Der Ungrund ist nicht leblose Ruhe, sondern „gebärt von Ewigkeit zu Ewigkeit sich selber“[1]; die innergöttliche Offenbarung ist ein Prozeß rastloser Bewegung, ausgedrückt im Prinzip des Geistes[2]: „Er offenbart sich von Ewigkeit zu Ewigkeit immer selber: Er ist ein ewiger Sucher und Finder“[3]. Die — sei es innergöttlich-psychologische, sei es metaphysische — Ausgestaltung des Trinitätsgedankens dient zu nichts anderem als zur Darstellung dieses lebensvollen Charakters des Gott-Welt-Prozesses. Vor allem in der „Morgenröte“[4] hat Böhme mit Vorliebe das mächtige Naturleben in den trinitarischen Formen geschildert. An diesem Punkte zeigt sich wieder aufs deutlichste, wie stark die Wege Luthers und Böhmes trotz des gemeinsamen Ausgangspunktes im Allmachtsgedanken auseinandergehen. Ganz abgesehen von der ausgeprägt naturalistischen Verwendung des Trinitätsgedankens hat ihm Luther doch niemals eine ähnliche spekulative Bedeutung abgewinnen mögen, wie er sie etwa bei Böhme in der innergöttlichen Entfaltung des Ungrundes zum Grunde besitzt. Das Verhältnis der drei Personen zueinander ist nicht irgendwie metaphysisch zu errechnen, sondern abzumessen an ihrer Bedeutung für das Erlösungs- und Heiligungswerk, für den großen Heilsplan Gottes. Und soweit Sohn und Geist auch teilnehmen an der Majestät und vollen Göttlichkeit des Vaters, so ist das doch gerade der wunderbare Inhalt der Gabe, die die Menschheit mit ihnen empfängt[1]. Über die Trinität hinaus aber spiegelt sich der lebendige Gottesbegriff Böhmes in der Schilderung des gesamten, aus Gott ausströmenden Lebens wider, so vor allem, wenn Böhme das Ineinander der 7 „Naturgeister“ beschreibt: „Die 7 Geister Gottes sind allezusammen Gott der Vater: denn es ist kein Geist ausser dem andern, sondern sie gebären alle sieben einer den andern“[2]. „Du must alhie wissen, daß die Gottheit nicht stille stehet, sondern ohn unterlaß wircket und aufsteiget als ein liebliches Ringen, Bewegen oder Kämpfen, gleichwie zwey Creaturen, die in großer Liebe miteinander spielen und sich miteinander hälsen oder würgen, bald liegt eines oben, bald das ander; und so eins überwunden hat, so gibts nach und lässet das andere wieder auf die Füsse . . . also ist auch die Wirckung der 6 Geister Gottes in dem siebenten ... In diesem Kämpfen oder Ringen formiret sich die Gottheit in unendlicher und unerforschlicher vielerley Art, Weise und Bildung“[1]. — Diese letzte Stelle gibt einen gewissen Eindruck davon, wie stark die Wandlung ist, die hier im Allmachtsbegriff und damit im Gottesbegriff vorliegt. Mit der Übersetzung des Allmachtsgedankens in das rein Metaphysische, mit seiner Gleichsetzung mit dem kosmischen Gesamtleben geht nicht nur die dahinter stehende machtvolle Gottesidee verloren, sondern auch der ehrfurchtgebietende Charakter, der der lutherischen omnipotentia generalis anhaftet. Wenn auch hauptsächlich in der Frühzeit[2], so kann Böhme doch mit naturalistischen, ja ästhetischen, beinah spielerischen Ausdrücken von diesem Leben innerhalb der Gottheit reden. Zwar gleicht er das an anderer Stelle wieder aus, wenn er von dem zornigen Gott zu sprechen hat, aber der Allmachtsidee als solcher geht mit ihrer Verselbständigung der erhabene Charakter verloren. Wichtiger aber ist, daß mit diesem Verlust der Souveränität Gottes über die in Leben, Bewegung schlechthin verwandelte Allmacht Gott selbst in diesen gewaltigen Prozeß hineingezogen wird und in rastloser Entwicklung in sich selbst und im kreatürlichen Leben begriffen ist. Die von ihrem Träger losgelöste schaffende Energie verzehrt ihn selbst.

---

[1] Vgl. oben S. 22.

[2] Vgl. S. 24 u. S. 30 Anm. 1.

[3] 40 Fragen 1, 34.

[4] „Also ist die Göttliche Kraft: die herbe und bittere Qualität sind der Salitter der Göttlichen Allmacht; die süsse Qualität ist der Kern der Barmhertzigkeit, nach welcher das gantze Wesen mit allen Kräften Gott heist. Die Hitze ist der Kern des Geistes, aus welcher das Licht fähret und zündet sich in der Mitten der süssen Qualität an, und wird von der Herben und Bittern gefangen als in Mitten: darinnen wird der Sohn Gottes geboren, und das ist das rechte Hertze Gottes. — Und des Lichtes Flammen oder Blitz, das augenblicklich in allen Kräften leuchtet, gleichwie die Sonne in der gantzen Welt, das ist der H. Geist, der gehet aus der Klarheit des Sohnes Gottes und ist der Blitz und die Schärfe.“ Morgenr. 8, 78 f. Vgl. 11, 20 f.

---

[1] Vgl. die schöne Stelle aus dem 3. Teil des Gr. Bekenntnisses vom Abendmahl: „Das sind die drey person und ein Gott, der sich uns allen selbs gantz und gar gegeben hat mit allem, das er ist und hat. Der Vater gibt sich uns mit hymel und erden sampt allen creaturen, das sie dienen und nütze sein müssen. Aber solche gabe ist durch Adams fal verfinstert und unnütze worden, darumb hat darnach der son sich selbs auch uns gegeben, alle seine werck, leiden, weisheit und gerechtickeit geschenckt und uns dem vater versunet, damit wir widder lebendig und gerecht, auch den vater mit seinen gaben erkennen und haben möchten. Weil aber solche gnade niemand nütze were, wo si so heymlich verborgen bliebe und zu uns nicht komen kündte, So kompt der heilige geist und gibt sich auch uns gantz und gar, der leret uns solche wolthat Christi, uns erzeigt, erkennen, hilfft sie empfahen und behalten, nützlich brauchen und austeilen, mehren und foddern.“ WA. 26; 505, 38 ff.

[2] Morgenr. 11, 20.

Auf dieselbe Verschiebung im Gottesbegriff werden wir geführt, wenn wir darauf achten, wie Luther und Böhme die Allmachtsseite von den andern Seiten des Gottesgedankens abgrenzen und diese entgegengesetzten Züge in einer höheren Einheit verbinden. Die Einordnung, die Luther der omnipotentia generalis in den Gottesbegriff gegeben hat, ist ausgedrückt im Deus absconditus, den er von dem Deus revelatus abhebt. Allerdings decken sich diese beiden Begriffe nicht, sondern sie verhalten sich wie zwei sich schneidende Kreise. Einerseits kann die allmächtige Tätigkeit Gottes auch den Zielen der Offenbarung, des Heilswillens dienstbar gemacht werden. Und andererseits ist der Deus absconditus nicht nur der Ausdruck für den metaphysischen Charakter Gottes, für das Allmachtswirken in der Natur, sondern er ist bestimmt durch ein besonderes Handeln, das sich von dem des liebevollen, offenbaren Gottes aufs deutlichste unterscheidet: ihm entspringt all das, was unserm sittlichen und religiösen Gefühl schweren Anstoß gibt, Leid und Fall, Unterliegen des Gerechten und namentlich die doppelte Prädestination. Aber gerade hierin liegt ja auch die Zuspitzung des Gedankens der rastlosen Allmachtswirkung: ihr qualitätsloser Charakter, der sie auch im Bösen und Teufel wirksam sein läßt, ist ein schwerer Anstoß für unser sittliches Bewußtsein und gehört darum zu den verborgenen Zügen des Gottesbildes, die uns hier noch nicht verständlich werden[1]. Das ist nun aber das Wichtige: einmal werden auch diese Schleier fallen und wird das „Licht der Herrlichkeit“ Klarheit über alle Anstöße

---

[1] Morgenr. 11, 49 ff.

[2] s. o. S. 65.

---

[1] Deus absconditus in maiestate neque deplorat neque tollit mortem sed operatur vitam, mortem et omnia in omnibus. WA 18; 685, 21. — Die Auffassung des Deus absc. bei Luther ist auch neuerdings wieder so strittig geworden, daß es notwendig ist, die hier vorgetragene wenigstens nach einer Seite hin genauer zu begründen. Vor allem hat sich R. Seeberg, Dogm.-Gesch. IV 1, 1917² S. 146 ff. mit Entschiedenheit gegen die Erfüllung des verborgenen Willens mit einem besonderen, schrecklichen Inhalt ausgesprochen. Trotzdem hat mich seine Auffassung, die seine bekannte Bezugnahme auf die potentia absoluta und ordinata des Duns Scotus (vgl. dazu Holl a. a. O. S. 49 Anm. 1) erst ermöglicht, nicht überzeugt. Seiner Deutung des Deus absc. auf den „metaphysischen Rahmen der Überweltlichkeit und Absolutheit", für die er in Theodos. Harnack a. a. O. I S. 114 ff. einen Vorgänger hat (gegen ihn Kattenbusch a. a. O. S. 177), scheint mir doch entgegenzustehen, daß Luther durch die Gegenüberstellung zum Liebeswillen und durch die schweren Anstöße (bes. die doppelte Prädestination) in den Deus

---

absc. einen besonderen, für unsere menschlichen Begriffe schrecklichen Inhalt hineingelegt hat. (WA 18; 685 ff.) Darum redet er ausdrücklich von der occulta illa et metuenda voluntas Dei, der gegenüber auch die Forderung: cum reverentia adoranda est ut secretum longe reverendissimum maiestatis divinae (684, 32 ff.) mit Goethes ruhiger Verehrung des Unerforschlichen nichts gemein hat. Und keinesfalls ist nach Luther der Mensch dem Verborgenen — als dem allmächtigen Handeln Gottes im Kosmos — gegenüber „in seiner Vernunft davon überzeugt, daß es göttlich ist“. Sondern hier bekommt im Gegensatz zu der Vernunft, die zu der „allgemeinen Anerkennung des göttlichen Prinzips in der Welt“ (S. 147 Anm. 1) durchaus fähig ist, der Glaube seine gewaltige Funktion. Nur ihm ist es möglich, und auch ihm nur in seiner reinsten Form, hinter der Doppelheit die Einheit des Gotteswillens zu sehen und trotz der Schrecken den Deus absconditus vom Deus revelatus aus zu verstehen (633, 15). Und nur einer Glaubenserkenntnis kann auch hier schon der Sinn und die Einheit, die hinter dem Unbegreiflichen steht, offenbar werden. (Vgl. u. S. 117 Anm. 2.) — Für meine Deutung möchte ich aber nicht nur den unmittelbaren Sinn und Zusammenhang der Lutherstellen und diese Gegenüberstellung zur fides, die an dem D. absc. erst ihre eigentlichen Aufgaben bekommt, ins Feld führen, sondern auch auf einige andere Ausführungen Luthers verweisen, die seinen Gebrauch von abscondere besonders gut erkennen lassen. Vor allem ist da an einige Stellen der Römerbriefvorlesung zu erinnern, die in ihrer Formulierung eine auffallende Ähnlichkeit mit Sätzen aus De servo arbitrio haben. Namentlich sind 3 Abschnitte zu nennen, in denen Luther von dem opus dei absconditum (II 204, 11. Ficker), der sapientia Dei abscondita (270, 31) und dem bonum nostrum absconditum (219, 16) redet (vgl. auch 214, 30. 242, 12). Dies abscondere heißt immer: etwas in sein Gegenteil verkehren, ganz unkenntlich machen, ihm eine genau entgegengesetzte Hülle überwerfen: Necesse est opus Dei abscondi et non intelligi tunc, quando fit. Non enim absconditur aliter quam sub contraria specie nostri conceptus seu cogitationis. So führt es Luther dann durch an Gottes opus proprium: Christus und am Leben Augustins (204, 11 ff.). Dabringen[1]. Ja, manchmal — so an der Stelle der Genesisvorlesung, an der Luther auf De servo arbitrio ausdrücklich zurückgreift — kann er sogar davon reden, daß Gott einem gereiften Christen auch hier schon manches verborgene Stück enthüllt[2]. So wie er sich selbst verbergen will[3], so will er auch einmal wieder völlige Klarheit schenken und auch die Ziele seines unbegreiflichen, allmächtigen Handelns ans Licht bringen. Damit ist zugleich aber auch die Verbindung der auseinanderfallenden Züge hergestellt: Hinter der Spannung steht ein und derselbe Wille, der sowohl mit der omnipotentia generalis das Leben, und sei es das böseste, erst lebendig und kräftig macht, als auch die singularis virtus spiritus, seinen geoffenbarten Liebeswillen in die Tat umsetzt. — Ganz anders Böhme: Bei ihm kann nach der ganzen Anlage seines Gottesbegriffs der Allmachtsgedanke nicht als eine besondere Seite des Gottesbegriffs erscheinen, die Gott darstellen will, wie er unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt erscheint. Sondern bei ihm wird dieser qualitätslose Zustand zu einer Stufe innerhalb des göttlichen Prozesses. Sie ist ausgedrückt im „Ungrunde", der weder böse noch gut, sondern nur

---

mit, daß hier ebenso wie in De servo arbitrio (WA 18; 633, 8) die contraria species als das Ergebnis des abscondere bezeichnet ist, wird deutlich, daß der Deus absconditus als genaues Gegenstück zum D. rev. bestimmt ist, also einen andern, furchtbaren Willen in sich trägt, wie sich uns aus der Schrift gegen Erasmus ergeben hatte. Nur so gehört auch die für unser sittliches Gefühl sehr anstößige omnipotentia generalis auf die Seite des Deus absc., ohne sich doch mit ihm zu decken, wie ich das im Text auseinanderzulegen versucht habe.

[1] WA 18; 785, 20 ff.

[2] Si credis Deum revelatum et recipis verbum eius, paulatim etiam absconditum Deum revelabit. WA 43; 460, 26. — Hinweis auf diese und andere Stellen bei Seeberg a. a. O. S. 147.

[3] Quatenus igitur Deus sese abscondit et ignorari a nobis vult, nihil ad nos. WA 18, 685, 5.

schaffender Wille ist. Und innerhalb der differenzierten Erscheinungsform Gottes führt der Begriff des Geistes sie weiter. Dasjenige aber, was Luther veranlaßt, die omnipotentia generalis in den Bereich des Deus absconditus aufzunehmen, die schöpferische Verbindung auch mit dem Bösen, findet bei Böhme seinen Ausdruck im „Zorne“, der die eine der beiden großen Formen wird, zu denen sich der qualitätslos wirkende Gott hinentwickelt. Die Einheit, die beide umspannt, ist die Einheit des Entwicklungszusammenhangs. Wie ein Strom sich in zwei Arme spaltet, so die machtvoll wirkende Gottheit in die Formen von Zorn und Liebe. Das ist ein bedeutsamer Unterschied von der Sinneinheit, die Luther — wenn auch nur als tiefste Glaubenswahrheit — zu finden wußte. Nichts zeigt die damit vollzogene Loslösung des Allmachtsgedankens von einem bestimmten, letzten Endes persönlich erfaßten Gotteswillen deutlicher als der Umstand, daß Böhme von einer doppelten Allmacht, der des Zorns und der der Liebe, reden kann. Denn damit ist jede andere Verbindung aufgehoben außer der, die in dem alles umfassenden Lebensstrom selber gegeben ist.

3

Neben dieser Umbiegung des lutherischen Allmachtsbegriffes in das metaphysische Lebensprinzip bei Böhme macht sich eine zweite Wendung, die ebenfalls eine Schwächung des Gottesgedankens bedeutet, für uns bemerkbar, wenn wir nun auf die beiderseitigen Lösungen des mit dem Allmachtsgedanken gegebenen Hauptproblems, seiner Spannung mit der Idee der Freiheit achten. Als ich oben[1] die parallele Durchführung des Allmachtsgedankens zu zeigen suchte, habe ich an einem Punkte abgebrochen, wo Luther und Böhme, von demselben Ausgangspunkt kommend, nach einem großen Stück gleichen Weges mit dem letzten gemeinsamen Schritt ein vollkommen verschiedenes Ziel erreichen. Während bei Luther die Ausführung des Allmachtsgedankens keinen anderen Sinn hat, als die Tatsache des servum arbitrium zu erweisen, so benutzt Böhme den qualitätslosen Charakter seiner kosmischen Bewegung, um ihr gegenüber die Freiheit in ihrer Herrschaft zu bestätigen. Der Unterschied, der sich hiermit auftut, ist von großer Tragweite und mannigfach in den Gedankengang beider verflochten. Vor allem reicht dieser Gegensatz hinein in ihre sittlichen Grundanschauungen. Denn trotz des Widerspruchs ihrer Lösungen gehen beide in dem Interesse an dieser Frage vom Sittlichen aus: Bei Böhme ist es der Verantwortungsgedanke, der ihn zur Annahme einer menschlichen Freiheit zwingt; bei Luther ist es die Unfreiheit des Menschen zum Guten, die ihm der Kern des ganzen Problems ist. So gern er deshalb Erasmus in De servo arbitrio eine Freiheit respectu inferioris, im alltäglichen Handeln, Essen, Trinken usw. zugesteht, obwohl auch diese — wie er selbst empfindet — eigentlich vor dem Allmachtsgedanken nicht bestehen kann[1], so unerschütterlich hält er doch an der Unfähigkeit des Menschen zum Guten fest. Selbst eine dispositiva qualitas et aptitudo passiva will er ihm noch zugeben, denn für Menschen und nicht für Tiere hat Gott nun einmal sein Himmelreich geschaffen[2], aber der entscheidende Punkt liegt da, wo es sich darum handelt, daß der Mensch vor Gott, in seinem sittlichen Streben ohne Vermögen ist[1]. Hier trennt ihn von Erasmus und Böhme derselbe Unterschied: Diatribe somniat hominem esse integrum et sanum, qualis est aspectu humano in rebus suis . . . Scriptura autem definit hominem esse corruptum et captum, tum superbe contemnentem et ignorantem suae corruptionis et captivitatis[2]. Zwar weiß auch Böhme etwas von der Verderbnis der Menschheit durch den Fall Adams und kann den Menschen im Rahmen seiner Gesamtanschauung nicht anders als dualistisch denken[3], aber die Entscheidungsfreiheit zwischen gut und böse, das arbitrium vertibile oder mutabile des Erasmus bleibt dem Menschen auch bei ihm[4]. — Die Zuspitzung auf diese sittliche Seite der Frage, an der Luthers Interesse allein haftet, hat zur Folge, daß er in theoretischem Widerspruch zu seinen Konsequenzen aus dem Allmachtsgedanken doch Schuld und Verantwortlichkeit aufrecht zu erhalten vermag[5]. Schon bei der Darstellung der Alleinwirksamkeitslehre habe ich darauf hingewiesen, wie er sich darin mit Böhme berührt. Der Stoff, der Mensch trägt die Verantwortung für das, was unter dem Allmachtswirken Gottes wird. Diese Stellungnahme wird Luther einmal ermöglicht durch die besondere Fassung seines Erbsündengedankens, auf die ich freilich in diesem Zusammenhange nicht ausführlich eingehen kann. Es genügt festzustellen, daß Luther hier durch die Idee der „Personsünde“, die eine Verbindung von sündiger Naturgrundlage und persönlichem Handeln herstellt, dem sündhaften Zustand Schuldcharakter verliehen hat[1]. Wichtiger ist für uns hier, daß auch Luther dem Menschen häufig ein Willensvermögen zulegt, allerdings nur eine Willigkeit zum Bösen. Diese Freiheit will er seinem Gegner gern zugestehen. Ist es doch „eyn schlecht freyheytt, die nur widder gott thutt unnd ßo hart vordampt unnd gestrafft ist“[2]. Mit dieser Freiheit zum Bösen ist dem Verantwortungsgedanken Genüge getan und dem Menschen alle Schuld zuerkannt. Die so gewonnene Freiheit ist allerdings nicht die der rationalen Konsequenz aus der Existenz des Gesetzes: Du kannst, denn du sollst;

---

[1] S. 109.

---

[1] Quod si omnino vocem eam (scil. lib. arbitr.) omittere nolumus, quod esset tutissimum et religiosissimum, bona fide tamen eatenus uti doceamus, ut homini arbitrium liberum non respectu superioris, sed tantum inferioris se rei concedatur, hoc est, ut sciat sese in suis facultatibus et possessionibus habere ius utendi, faciendi, omittendi pro libero arbitrio, licet et idipsum regatur solius Dei libero arbitrio, quocumque illi placuerit. WA 18; 638, 4. Vgl. auch 752, 6. 781, 8.

[2] WA 18; 636, 16.

---

[1] WA 781, 10. Ebenso WA 10 I 1; 42, 1.

[2] WA 18; 674, 6.

[3] „In dieser Welt-Geburt liegen zwey Reiche offenbar, als Gottes Liebe-Reich in Christo und Gottes Zorn-Reich im Lucifer. In aller Creatur sind die zwey Reiche im Streit, denn im Streite ist der Urstand aller Geister.“ Myst. Magn. 26, 27.

[4] Für diese Verbindung ist folgende Stelle bezeichnend: „Weil aber die Principia sind untereinander als Eines gewesen, so ist kein Ding im freyen Willen gefasset worden, es hat ein Gutes und Böses in sich, nach Art und aus Gewalt der ewigen Gebärerin, zu Licht und Finsterniß. Nun entstehet aber ein ieder Geist mit seinem freyen Willen erst aus der Compaction seines Centri und ist nach seiner entstandenen Geburt frey und mag in sich entweder aus Gottes Liebe oder Zorn schöpfen und seinen Willen einführen, wie er will.“ Myst. Magn. 26, 62. — Die Freiheit, „uns zum Guten zu führen“, bezeugen ausdrücklich die oben S. 42 f. zitierte Stelle 6 theos. Punkte 8, 31.

[5] Luther hat, soweit ich sehe, niemals eine systematische Zusammenfassung unter Berücksichtigung der Antinomien, auf die er hinauskommt, für diesen Punkt gegeben. In De servo

---

arbitrio tritt die eine Seite so stark hervor, daß man seinen gesamten Gedankeninhalt hierüber nicht aus dieser Schrift allein ersehen kann. Sondern man muß den auseinanderliegenden Antrieben nachgehen, die sich in seiner Anschauung kreuzen. Meine Auffassung dieses Punktes verdanke ich vor allem den verstreuten Bemerkungen in Holls Lutheraufsätzen (1923 ² u. ³) und der Darlegung, mit der Kattenbusch über den Standpunkt seiner eigenen Schrift, Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination, Göttingen 1875, selbst hinausführt. (Festgabe für J. Kaftan S. 191 Anm. 19.) Er hat das Ergebnis sehr einfach formuliert, wenn er in Anknüpfung an das Bild des Menschen als iumentum, auf dem Gott oder der Satan reite (WA 18; 635, 17), sagt, damit sei für Luther der Gedanke des Verdienstes, nicht der der Schuld, ausgeschlossen.

[1] s. Holl a. a. O. S. 65 ff.

[2] WA 10, I 1; 278, 14. Im übrigen verweise ich auf die Sammlung von Stellen bei Holl a. a. O. S. 65 Anm. 1.

nicht diejenige, die eine sinnvolle Ethik erst ermöglicht. Im Gegenteil, mit grimmiger Freude hat Luther dem Erasmus die Paulus-Stelle entgegengehalten: Per legem cognitio peccati (Röm. 3, 20)[1]. Sondern es ist eine aus der sittlichen Erfahrung abgelesene Freiheit und Willigkeit, die im Grunde nichts anderes ist als tiefste Sündenknechtschaft. Immerhin aber ist dem Menschen damit ein gewisser Rest geschöpflicher Selbständigkeit gegeben, mit dem er sich der Lockung seiner bösen Natur hingibt. Dadurch gerät Luther, vom Schuldgedanken herkommend, mit der Allmachtsidee, die theoretisch die Beseitigung jeder anderen Willensregung fordern muß, in Widerspruch. Luther selbst hat freilich m. W. niemals diese Folgerung gezogen und beide Seiten in einer paradoxen Aussage zusammengefaßt, aber er hat jede von ihnen ausgesprochen, wo es die Notwendigkeit gebot, und die Spannung zwischen ihnen stehen lassen. So endigt er bei einer Antinomie.

Wie weitgehend sich mit ihm die Motive berühren, aus denen heraus Böhme an die Lösung der Frage geht, war schon zu erwähnen. Aber ebenso liegt auch die Verschiebung auf der Hand, die er vollzieht. Es ist eine Verschiebung ins Rationale. Denn einmal hat er die rationale Begründung des Freiheitsgedankens: die Ethik hätte keinen Sinn, wenn wir nicht die Freiheit hätten, ihren Weisungen zu folgen. Und andererseits sucht er, viel stärker mit dem eigentlich spekulativen Problem beschäftigt als Luther, eine rationale Einheit der auseinanderstrebenden Tendenzen zu finden. Ja, er ahnt zum Teil den Abgrund gar nicht, den er leichthin überbrückt[2]. Er behauptet beide Seiten, den Allmachtsgedanken und die Freiheit zum Guten oder Bösen, in bestem Einklang. Freilich erreicht er ihn nicht anders als dadurch, daß er ein Stück vom Allmachtsbegriff abbricht. Denn der erste Anstoß und damit die Entscheidung wird dem Allmachtswirken entzogen und der Freiheit zugeschoben: „Was wir wollen, dessen Eigenschaft kriegen wir einen Führer“[1]. So denkt sich Böhme die Spannung ausgeglichen in dem rationalen Verhältnis von Initiative und Ausführung und sucht das Recht zu dieser Beschränkung der Allmacht abzuleiten aus der unmittelbaren Einheit der Seele mit Gott, aus der der Mensch die schöpferische Freiheit empfängt. Luther hat vielleicht weniger systematische Mühe aufgewendet, diesen Punkt allseitig klarzustellen, aber er ist doch der Tiefere, weil er gespürt hat, daß hier keine rationale Harmonie zu finden ist, sondern nur das Gleichgewicht der Antinomie der Notwendigkeit der beiden Seiten gerecht werden kann.

---

[1] WA 18; 766, 19.

[2] s. o. S. 43 f.

Obwohl es, streng genommen, die Grenzen der spekulativen Gedanken überschreitet und stark in die Ethik hinübergreift, muß hier wenigstens noch angedeutet werden, was Böhme durch die andersartige Lösung der besprochenen Frage aufgegeben hat. Luther hat zwar, wie wir sahen, dem Menschen die auf dem rationalen Postulat beruhende Freiheit, das Gesetz zu erfüllen, nicht zuschreiben mögen, aber er hat dafür hinter dem neuen Menschen eine Kraft voll unvergleichlich stärkerer Antriebe zum Guten gesehen: den heiligen Geist. Das ist nicht nur ein theoretisches Stück seiner Rechtfertigungslehre, deren eigentliche Kraft ja die innere Verbindung von Rechtfertigung und Heiligung ist, sondern gehört hinein in das persönliche religiöse Bewußtsein, das jeder Christ haben soll. Der Gläubige darf und muß sich im Besitz des heiligen Geistes fühlen, der ihn mit neuem Leben erfüllt[2]. Schon oben war davon die Rede, wie Gott den

---

[1] 6 theos. Punkte 8, 31.

[2] Mit besonderer Eindringlichkeit hat Holl a. a. O. S. 219 dieses Stück an Luther wieder unterstrichen. Ich verweise auf die bei ihm Anm. 2 gesammelten Belege.

Menschen nicht nur mit der omnipotentia generalis ergreifen kann, sondern auch mit der singularis virtus spiritus, die ihn zum Guten treibt[1]. Wirkung des Geistes ist das freie, freudige Wollen, das Luther nicht genug als die einzig Gott wohlgefällige Sittlichkeit preisen und fordern kann[2]. Nun darf man nicht übersehen, daß auch Böhme mit sehr lebendiger Anschauung vom Wirken des Geistes zu reden weiß. Für ihn selbst stand seine ganze Schriftstellerei unter dem Zwange der Inspiration, die ihn wie ein Platzregen überfiel, so daß es ihm nicht als sein, sondern als des Geistes Werk erscheinen mußte, was durch ihn geschaffen wurde[3]. Trotz hundertfachen Flehens hat Gott das Feuer nicht von ihm nehmen wollen[4]. „Der Gott, der die Welt gemacht hat, ist mir viel zu starck: ich bin seiner Hände Werck, Er mag mich setzen, wohin Er wil. Und ob ich gleich der Welt und des Teufels Spectacul seyn muß, so ist doch meine Hoffnung in Gott auf das zukünftige Leben: in den will ichs wagen und dem Geist nicht wiederstreben"[1]. Dieser mächtigen, z. T. enthusiastische Formen tragenden Geisteswirkung, die Böhme — darin mit den Schwärmern von Luther unterschieden — an sich persönlich erlebt hat[2], geht zur Seite die Geisteserfahrung, die jeder einzelne an sich machen kann und soll. Nicht nur begründet sich auf ihr die Erkenntnis, der Blick in die Tiefen der Gottheit, den der Mensch besitzt[1], sondern sie ist auch die Trägerin sittlicher Kräfte in genau demselben Sinn wie bei Luther[2]. Im Besitz des Geistes darf sich der Christ wissen: „Der Geist Gottes führet nicht von auswendig in die Seele, sondern er eröffnet sich durch das Seelen-Feuer und durch das Licht-Feuer der Bildniß in sich selber: Er ist des heiligen Menschen Eigenthum“[3]. Damit hat Böhme viel stärker als Melanchthon und die Orthodoxie seiner Zeit ein echtes Stück von Luther auf dem Wege über die Schwärmer, Schwenckfeld und Weigel überkommen. Und doch hat er hier tiefgehend verändert. Er hat dem Wirken des Geistes seine schrankenlose Vollmacht genommen, indem er es abhängig macht von der freien Willensentscheidung des Menschen. Er hat das mit klaren Worten ausgesprochen: „Führen wir uns zum Guten, so hilft uns Gottes Geist“[4]. Damit wird dem Geist der erste, sittlich-schöpferische Anstoß genommen und er seiner allmächtigen, alle Widerstände überwindenden Kraft entkleidet. Das Geisteswirken wird, wenn auch nicht ersetzt, so doch eingeschränkt durch die rational postulierte Freiheit.

---

[1] WA 18; 754, 8.

[2] Primum itaque gratia est imploranda, ut homo mutatus in spiritu hilari corde et voluntario omnia velit et agat, non servili timore aut puerili cupiditate, sed liberali et virili animo. Hoc autem solus agit spiritus. Römerbr. II 166, 3. Ficker. — „Derselbe glawb (an Christus) gibt dir den geyst, ßo thuistu denn auch alle Ding freywillig, ungetzwungen und bist auß dem kerker des gesetzs, fechten dich die zwo keten der furcht und lohnsucht nit mehr an, sondern gehen alle deyne werck frey daher auß lust und liebe.“ WA 10 I 1; 365, 8.

[3] „So ich schreibe dictiret mirs der Geist in grosser wunderlicher Erkentniß, daß ich ofte nicht weiß, ob ich nach meinem Geiste in dieser Welt bin und mich des hoch erfreue. Da mir denn die stete und gewisse Erkenntniß wird mitgegeben; und iemehr ich suche. iemehr finde ich, und immer tiefer, daß ich auch ofte meine sündige Person zu wenig und unwürdig achte, solche Geheimniß anzutasten, da mir dann der Geist mein Panier aufschlägt und saget: Siehe, du sollst ewig darinnen leben und damit gecrönet werden, was entsetzest du dich?“ Sendbr. 2, 10. Vgl. auch An Paul Kaym I 61. Sendbr. 10, 45. 12, 10. 15.

[4] Sendbr. 12, 16.

---

[1] Morgenröte 11, 82 f.

[2] Während man es für nötig gehalten hat, J. B. auf seine pathologische Beschaffenheit psychoanalytisch zu untersuchen, fehlt eine gründliche psychologische Bearbeitung der besonderen Erlebnisse Böhmes, für die in seinen Schriften recht lehrreiches Material vorliegt, leider noch immer. Auch das, was Elert in seiner psychologischen Studie: Die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes, Berlin 1913, S. 94 ff. darüber ausführt, ist wenig befriedigend. Mir ist es nicht zweifelhaft, daß Böhme Visionen und andere ekstatische Erlebnisse gehabt hat. Freilich haben wir darüber bei ihm nur verhältnismäßig wenig Berichte. Im Vergleich zu anderen Visionären (etwa gar zu Swedenborg) ist ihm das persönlich hoch anzurechnen. Um so interessanter ist es dann, zu sehen, wie zweifellose Visionsschilderungen in seine Schriften eingesprengt sind. Besonders deutlich ist das Drei Prinz. 14, 52. 18, 60. Von eigenen Gesichten spricht er mehrfach, aber stets mit einer wohltuenden Zurückhaltung. (Sendbrief 12, 7 ff. 58, 13.) Die interessanteste Schilderung gilt einem ekstatischen Erlebnis zweier anderer Leute, dessen Zeuge er war (Sendbr. 45, 3). Aber auch hier betont er ausdrücklich, daß er selbst Ähnliches erlebt habe. Auch das Wirken des Geistes bei seiner Schriftstellerei trägt enthusiastische Züge (s. o. S. 124 Anm. 3). Hingegen sind die bekannten Erlebnisse der früheren Zeit, vielleicht außer dem mit dem Zinngefäß, teils sicher, teils wahrscheinlich Legende. Seinem sehr phantastischen Biographen Franckenberg muß man hier die größte Vorsicht entgegenbringen. Immerhin ist es Legende, deren Hinweis auf derartige mögliche oder wirkliche Erlebnisse man nicht übersehen sollte.

Diese verschiedenartige Lösung des mit dem Allmachtsbegriff verbundenen Hauptproblems hängt nun aber bei genauerem Zusehen mit der oben dargestellten Verschiebung in der Gottesanschauung aufs engste zusammen. Der Allmachtsgedanke, auf Grund dessen Böhme seine Entscheidung trifft, ist ja ein wesentlich anderer als der Luthers. Er trägt nicht den Charakter des persönlichen, letzten Endes doch sinnvollen Handelns, das sich Ziele setzt, die sich freilich nur dem Glauben und in voller Klarheit erst in der Ewigkeit enthüllen. So wird es Böhme viel leichter, der losgelöst von ihrem Träger gedachten Allmachtsbewegung den entscheidenden Anstoß zu nehmen und ihn dem freien Willen zu übertragen. Die Einbuße, die der Allmachtsgedanke durch diese rationale Harmonisierung der Spannung erleidet, trifft nicht den allmächtigen Gotteswillen, sondern die metaphysische Bewegung, das Gesamtleben. Ja, man muß noch darüber hinausgehen. Böhme ist sogar bei seiner völligen Spaltung des Gottesbegriffs in allmächtigen Zorn und allmächtige Liebe dazu gezwungen, die Initiative, die einer der beiden Seiten das Übergewicht gibt, nach außerhalb zu verlegen. Denn ein einheitlicher Gotteswille existiert für ihn nicht trotz der gewaltigen Anstrengung, mit der er versucht hat, die großen Gegensätze der Wirklichkeit im Gottesbegriff zu überbrücken. Nicht einmal soweit ist dieser einheitliche Wille vorhanden, daß er mit einer doppelten Prädestination diesen Anstoß zum Guten oder Bösen in Gott hineintragen könnte. Böhme hat die „Gnadenwahl" nicht nur aus sittlichen Gründen aufs heftigste abgelehnt, sondern es fehlt ihm in seinem Gottesbegriff auch ganz einfach der eindeutige Wille, den er zu ihrem Träger machen könnte[1]. Wenn man einmal die

---

[1] s. o. S. 46 ff.

[2] V. d. neuen Wiedergeburt 1, 4. V. wahrer Gelassenheit 1, 36.

[3] Gegen Stiefel I 122.

[4] 6 theos. Punkte 8, 31.

---

[1] Ich gehe auf B.s Stellung zur Prädestination hier nicht näher ein, da ihre systematische Bedeutung sich in den beiden angedeuteten Punkten erschöpft. Immerhin ist sie z. T. so fein begründet, daß ich nicht ohne jeden Hinweis daran vorbeigehen möchte. Zunächst ist es schon bemerkenswert, daß er sich darüber klar war — was von der Orthodoxie seiner Zeit nicht zu sagen ist — daß man die Prädestination nicht durch das Vorherwissen ersetzen könne. Denn Vorherwissen heißt bei Gott Vorherbestimmen. (Morgenr. 14, 35.) Seine eigentliche Kritik an der „Gnadenwahl" (s. besonders die so betitelte Schrift) geht von zwei Punkten aus. Einmal wäre die Ethik aufgehoben, wenn Gott die einen verstockte und die anderen empfänglich machte. (Gegen Tilke I 569. Sendbr. 17, 3. Myst. Magn. 26, 74. 40, 50.) Aber auch dem Gottesgedanken widerspräche sie. Die Selbstbeschränkung Gottes müßte einmal ihren Anfang genommen haben, wodurch ein zeitliches Moment in

Voraussetzungen gelten läßt, die bei Böhme zu der völligen Zerreißung des offenbaren Gottes in die doppelte Allmacht von Zorn und Liebe führen, so muß man es bewundern, wie er, um einer völligen Aufhebung der Allmacht durch die Freiheit zu entgehen, den letzten Lösungsversuch aus dem Identitätsgedanken seiner Mystik heraus unternimmt. Nur die überzeitliche Ineinssetzung der Seele mit dem ungespaltenen Ungrund konnte einen völligen Bruch verhindern und der Freiheit ein Recht geben, sich für die eine oder die andere Seite des Allmachtswirkens zu entscheiden. Luther sind diese Gedankengänge fremd. Er hat sie auch nicht nötig gehabt. Denn bei ihm ist die Einheit in einem vollkommen personhaften, willensmäßigen Gottesbegriff gegeben. Der aber fehlt bei Böhme in dieser Reinheit, so kommt es bei ihm zu den besprochenen Schwierigkeiten. Und so sehr man auch seine Lösung als Denkleistung zu bewundern hat, so wird man doch immerhin zugestehen müssen, daß selbst mit dieser Lösung für den Gottesgedanken eine unerträgliche Stellung geschaffen ist. Denn einmal beruht sie einzig und allein auf jenem Entwicklungsschema im Gottesbilde, das einen ungespaltenen und einen in Zorn und Liebe auseinandertretenden Gott kennt. Und überdies entsteht für den Rest von einem persönlichen, zielsicher wollenden Gott, den Böhme in seinem Liebesbegriff zusammenfaßt und schon aus der religiösen Erfahrung heraus nicht aufgeben kann, eine peinliche Zwangslage. Es gibt genug Stellen bei Böhme,

---

Gott hineinkäme, sie müßte einer bestimmten Ursache entsprungen sein und eng begrenzte Gedanken in sich schließen. Gott würde sich damit „in Gestaltniß einmodeln“ (Gnadenwahl 2, 2), während es für ihn doch kein Maß von Liebe und Zorn gibt, das ihn zu irgendeiner Handlungsweise, und sei es auch aus ursprünglicher Selbstbestimmung heraus, zwingen könnte. (Gnadenwahl 13, 3. Vgl. z. B. auch Vorrede 2 ff. Myst. Magn. 40, 50 u. a.)

an denen sein Gott vor ein unübersteigbares Hindernis kommt, wo seine Allmacht durch die Freiheit des Menschen oder des Teufels eingeschränkt wird. „Er macht aus dir, was du wilt“[1]. Oder dem Teufel gegenüber: „Ist aber die grimme Essentz im Teufel zu starck gewesen, daß sie die Liebe-Essentz hat überwunden, was mag dessen Gott?“[2]

Die Strahlen, die von Luthers Allmachtsgott in die Spekulation Jakob Böhmes hineingefallen sind, haben demnach eine doppelte Brechung erlitten. Die erste und wesentliche besteht in einer Übertragung des Allmachtsgedankens auf die allgemeine kosmische Bewegung, die lebendige Entwicklung, die alle einzelnen Stufen des Gott-Welt-Prozesses beherrscht; die andere, die nur unter der Voraussetzung der ersten möglich ist, in einem rationalen Lösungsversuch des Problems von Allmacht und Freiheit. Beides hängt innerlich zusammen und bedeutet eine Verschiebung innerhalb des Gottesbegriffs, die das Gleichgewicht von Transcendenz und Immanenz stört und die persönliche Seite des Gottesgedankens — trotz ihrer Stützung durch seinen willensmäßigen Machtcharakter — ernstlich in Gefahr bringt. So kommen Luther und Böhme zwar zu verschiedenen Ergebnissen, sind aber doch einig im Ausgangspunkt, dem Allmachtsgedanken, den Böhme von Luther empfangen hat. Seine Bedeutung für das Weltbild J. Böhmes ist eine doppelte. Einmal gewinnt es durch ihn die Lebendigkeit des Gottesbildes, die den substantiellen Gottesbegriff der deutschen Mystik zurückdrängt. 2) aber ist der Allmachtsbegriff auch insofern einer der grundlegenden Antriebe in der Ausbildung seiner Spekulation, als an ihm die dualistische Betrachtung der Welt ihre entscheidende Probe besteht und aus dem Gegensatz von beidem die ganze Gedankenentwicklung Böhmes zu begreifen ist. Diese Bedeutung des Allmachtsgedankens hat Böhme auch selbst empfunden und einmal mit einer jeden Böhme-Kenner überraschenden Klarheit ausgesprochen. Von der Begründung seiner Freiheitslehre herkommend („So es nicht wäre möglich gewesen, daß Adam hätte können bestehen, so hätte er [Gott] ihm den Baum nicht verboten“) schreibt er: „Wiewol man also nicht schliessen kann und dem Gemüthe also nicht Genüge geschiehet, dann es forschet weiter nach Gottes Allmacht, so thut ein ander Studium nöthig, daß man lerne erkennen das Centrum aller Wesen zu Liebe und Zorn, was da sey die ewige Liebe Gottes und was da sey der ewige Zorn Gottes, der den Menschen verstocket und verschlinget und zum Kinde des ewigen Todes machet“[1]. Damit beweist Böhme einen bedeutsamen Einblick in den inneren Zusammenhang seiner Gedankenbildung. Denn nicht nur hat er die beiden grundlegenden Motive seines Denkens deutlich herausgefühlt, sondern auch die in ihrer Gegensätzlichkeit beruhende Verknüpfung. Diese enge Verbindung der beiden Gedanken ist ihm eine Notwendigkeit, da die Isolierung des Allmachtsbegriffs ohne die Korrektur durch diesen Gegensatz, wie er genial empfindet, eine rationalistische Betrachtung wäre, die der Schärfe der gegeneinander stehenden Tatsachen nicht gerecht würde. Darum schreibt er an Balthasar Tilke, der ihm den Allmachtsgedanken entgegengehalten hatte: „Höre, mein Gegensatz, du bist noch viel zu jung zu dem, lerne von erst, was Gott sey, was sein Wille im Bösen und Guten sey: es lässet sich also wol in der Vernunft eine Kette schliessen, weist du aber auch, daß der Himmel wieder die Hölle sey und die Hölle wieder den Himmel, der Zorn wieder die Liebe, die Finsterniß wieder das Licht?“[1] Daran knüpft er dann seine Ausgleichung des Gegensatzes durch die doppelte Allmacht von Zorn und Liebe. An diesem Punkte zeigt sich Böhmes Art zu denken noch einmal in einem hellen, scharfen Lichte. Er hat ein unvergleichliches Empfinden für die Schärfe des Gegensatzes, die ihm zu einer Not seines Gottesglaubens wird, und sieht die Schranke des reinen Allmachtsbegriffes als einer „Kette in der Vernunft“ sehr deutlich, aber er bleibt doch nicht bei der unausweichlichen Antinomie stehen, sondern gibt eine Lösung, die auf einer Veränderung der einen Seite beruht, hier auf der Sprengung des Allmachtsgedankens durch seine doppelte Fassung. — Durch den Hinweis auf die enge Beziehung der beiden ohne einander nicht zu denkenden Betrachtungsweisen steht die zweite Gedankengruppe vor uns, der wir uns der inneren Verbindung folgend zuzuwenden haben, nachdem die Einwirkung Luthers auf den Allmachtsbegriff Böhmes beschrieben ist.

---

[1] Gegen Tilke II 184.

[2] V. d. Menschw. I 5, 20. — Außerdem verweise ich z. B. auf Drei Prinz. 20, 92. Dreif. Leben 11, 40. Besonders unangenehm ist die Überraschung, die das göttliche Fiat erlebte, als es „die grimmigen Teufel schuf, in Hoffnung, sie würden Engel“. Drei Prinz. 15, 7.

---

[1] Sendbrief 17, 3 f.

II. Der Dualismus

1

Der Dualismus, der die Grundlage von Böhmes System bildet, ist, wie wir gesehen haben, nach zwei Richtungen hin charakterisiert: 1) dadurch, daß er letzten Endes sittlich bestimmt ist, und 2) dadurch, daß er in der Form von Liebe und Zorn Gottes auftritt. Diese beiden Tatsachen weisen, sobald man sie ausspricht, auf Luther zurück. Was die erste betrifft, so muß über ihren Umfang und ihre Bedeutung freilich zunächst ein Wort gesagt werden. Man kann sich die Frage, um die es sich handelt, am besten verdeutlichen an Ferd. Christ. Baurs Böhme-Auffassung. Baur hat den Dualismus – wenigstens in seinen späteren Darstellungen von Böhmes System — im wesentlichen verstanden als die sich fordernden Gegensätze und als die notwendige Voraussetzung, um Leben und Bewegung zu erzeugen[1]. Damit ist, wie oben gezeigt, ein Teil der Begründungen für den Dualismus Böhmes in der Tat getroffen: das Nichts fordert das Etwas, das Gute kann nicht ohne das Böse erkannt werden, und andererseits: die Finsternis ist in ihrem Gegensatz zum Licht nur „Ursache des Lebens, der Beweglichkeit und Freuden“[2]. Aber das ist nur ein Teil der Anschauung Jakob Böhmes. Soweit man das nicht schon aus den ethischen Begriffen entnehmen will, mit denen er den Widerstreit in der Natur immer wieder schildert, wird das zum mindesten an einem Punkte deutlich, an Lucifer. Es ist deshalb sehr bezeichnend, daß Baur bei der Betrachtung Lucifers, auf die er immer wieder große Sorgfalt verwendet hat, in stark empfundene Schwierigkeiten kommt, die sich nicht zum wenigsten darin äußern, daß er ihn zuletzt mit sehr viel weiter abliegenden Gedankengängen in Beziehung gesetzt hat. Während er ihn nämlich zuerst als rein mythische Figur empfindet[3], wird er ihm später das anschauliche Symbol für das abstrakte Verhältnis von Zeit und Ewigkeit[1]. Beides wird dem eigentlichen Sinn der Gestalt Lucifers nicht gerecht. Denn das, was Böhme mit ihm ausdrücken will, ist einmal etwas rein Sittliches: durch eine freie, widergöttliche Tat ist das Böse in der Welt und in Gott erweckt worden, und zugleich hängt dieses auf sehr charakteristische Weise mit den sonstigen Widerwärtigkeiten des Daseins und mit der Materie zusammen: auf seiner Grundlage sind die Gegensätze der Erscheinungswelt erst entstanden[2]. Damit ist für den metaphysischen Dualismus in Böhmes System eine sittliche Grundlage aufgewiesen, die ihm sein eigentümliches Gepräge aufdrückt. An Baurs Mißverständnis Böhmes im Hegelschen Sinn, das freilich bei den Berührungen beider so außerordentlich naheliegt, kann man nun aber aufs deutlichste sehen, wie wenig diese ethische Bestimmung des Dualismus aus den Problemen des Systems selbst mit Notwendigkeit abzuleiten war. Eine rein spekulative Begründung, wie sie Baur annimmt, wäre durchaus möglich gewesen. Sie ist aber von den sittlichen Voraussetzungen Böhmes her durchbrochen worden. Damit sind wir hingewiesen auf einen allem anderen vorausgehenden Gedankenkomplex bei Böhme, der seine Spekulation aufs tiefste beeinflußt hat. Zugleich aber macht die Anschauung Baurs deutlich — und das ist das große Recht, das sie hat, — daß die von sittlicher Grundlage ausgehende Charakterisierung des Dualismus zuletzt so ins Metaphysische verläuft, daß man versucht ist, ihn rein spekulativ zu begreifen. In diesen beiden Richtungen haben wir nun weiter vorzugehen.

---

[1] Gegen Tilke II 140.

---

[1] Soweit ich sehe, liegt hier bei Baur eine ähnliche Entwicklung vor, wie ich sie S. 30 Anm. 1 für den Begriff des Geistes aufgezeigt habe. Während er in der Gnosis (1835) schreibt: „Das Eigentümliche der Böhmeschen Lehre besteht eben darin, daß sie das ethische und das physische Böse auf einen und denselben Begriff und Ausdruck bringt“ (S. 575), fällt späterhin die ethische Erfassung der Dualität der Prinzipien zu Boden zugunsten der rein spekulativen Betrachtung. (Vor allem Christl. Lehre v. d. Dreieinigkeit III (1843) S. 261 ff. und ebenso Theol. Jahrbücher 8 (1849) S. 90 ff.)

[2] 6 theos. Punkte 3, 2.

[3] Christl. Lehre v. d. Dreieinigkeit III 274 u. Theol. Jahrb. 8 S. 103.

Die sittliche Grundanschauung Böhmes ist durch die Form, die der Dualismus überhaupt bei ihm annimmt, mitbestimmt. Dessen Eigenart habe ich von zwei Seiten her klarzustellen versucht. Einmal zeigte sich bei der Betrachtung von Böhmes Entwicklungsgang, wie er erst auf seiner 2. Stufe nach 1618 dazu kommt, ihn in voller Schärfe als Gegensatz zweier gleich starker Kräfte anzusehen. Und ebenso ließ sich im Unterschiede von der neuplatonischen Einstellung der deutschen Mystik zeigen, wie gerade die absolute Schätzung des Bösen, die ihm eine ebenso vollständige Wirkung zuschreibt wie dem Guten, die Eigentümlichkeit und Überlegenheit Jakob Böhmes ausmacht. Das ist aber letzten Endes eine sittliche Einschätzung, die dem Weltbild Böhmes das Gepräge verleiht. Damit offenbart sich die sittliche und religiöse Grundhaltung Böhmes, die in der Reformation, in Luther ihre Wurzeln hat.

---

[1] s. o. S. 30 Anm. 1.

[2] s. o. S. 35 f. — Die von Baur anfangs vorgetragene Auffassung Lucifers und des Dualismus (s. S. 132 Anm. 1) trifft also, wie mir scheint, die Sache sehr viel besser.

Für Luther bedarf es nun allerdings kaum eines Beweises dafür, daß er das Böse als eine selbständige, sehr lebendige, absolut wirkliche Macht angesehen hat. Deshalb mögen wenige Andeutungen genügen. Nicht nur sind gut und böse bei ihm absolut entgegengesetzte Begriffe, zwischen denen es keinerlei Übergänge und Abstufungen, gegen die er stets so leidenschaftlich gekämpft hat[1], gibt, sondern die Realität des Bösen tritt dem sittlichen Urteil auch in der Verderbnis des Willens in jedem Augenblick spürbar entgegen[2]. Am gewaltigsten faßt es sich zusammen in der Erbsünde, der „tieff bösen verderbung der natur“[3]. Und zwar erscheint es hier als Konkupiszenz, d. h. in Luthers Sinn als Selbstsucht, als eine positive Willensqualität, die den Zielen des eigenen Ich dient[1]. Ebenso aber zeigt sich die absolute Einschätzung des Bösen auch an der für Luther so bezeichnenden Gedankenführung, mit der er von der Größe der Sünde auf die Größe der notwendig gewordenen Sühne schließt: „die sund ist alßo eyn groß ding, und yhr reynigung kost alßo viel, das eyn solch hohe person, wie Christus hie (Hebr. 1, 1 ff.) gepreysset wirt, muß selb dazu thun und durch sich selb reynigen“[2]. Diese für Luther ganz selbstverständliche, hochgespannte sittliche Grundansicht findet ihren deutlichsten Ausdruck in der scharfen Gegenüberstellung der zwei Reiche, dem Gottesreich des Guten und dem Teufelsreich des Bösen. Luther hat die Geschichte und das Leben der Welt nie anders anzusehen vermocht als in der Form des erbitterten Kampfes dieser beiden gewaltigen Mächte, der zugleich auch in jedem einzelnen ausgefochten wird[3]. Dazu war sein eigener Kampf viel zu heiß und sein Gewissensurteil viel zu ernst, als daß er hier nicht ein ganzes System, ein Reich widerstrebender Kräfte empfunden hätte. Am kräftigsten aber spricht sich bei Luther die Macht des Bösen in der bei ihm so lebendigen Teufelsvorstellung aus[4]. Sein Wüten und Toben weiß er unermüdlich zu schildern und sucht die unheimliche Macht, die dieser princeps mundi longe potentissimus et calidissimus[1] ins Feld führt, immer von neuem anschaulich zu machen, um die Gewissen zu schärfen. „Christus nennt den Teufel den »Fürsten der Welt«, seine Gewalt ist größer denn zehen Türkischer Keyser, seine Weißheit ist allen Menschen zu hoch, seine Boßheit ist grösser denn aller Menschen Boßheit“[2]. „Widder . . . Gotts regimente tobet nu der Satan, des ampt nichts anders ist, denn alles zubrechen und zurstören, was Gott . . . schafft und thut . . . Er setzt sich selbst widder das göttliche regiment und würget, zubricht, verterbet alles was Gott schafft, erhelt und bessert, so viel yhm Gott verhengt, denn er ist der welt furst, Ja, auch ein Gott“[3].

---

[1] Si iustum non fuerit coram deo, peccatum esse necesse est. Neque enim apud Deum relinquitur medium inter iustitiam et peccatum, quod uelut neutrum sit, quasi nec iustitia nec peccatum. WA 18; 768, 16. — Vgl. Römerbr. II 242, 12. Ficker. WA 10, I 1 S. 699, 4.

[2] s. o. S. 119 f.

[3] Schmalkald. Artikel III 1. Von der Sünde.

---

[1] Wie sich bei Luther schon in den Randbemerkungen zum Lombarden die negative Bestimmung der Erbsünde als carentia iustitiae originalis, die er aus der Scholastik übernimmt, unmittelbar in etwas Positives umsetzt, in eine „stets fließende Quelle sündiger Regungen“, hat besonders Titius, Zur kirchlichen Lehre von der Konkupiszenz (Festgabe für Harnack S. 331) gezeigt.

[2] WA 10, I 1 S. 161, 21.

[3] Sciunt duo esse regna in mundo, mutuo pugnantissima. WA 18, 782, 30; ebenso 743, 32 oder WA 40, 1 S. 97, 6.

[4] Ich verweise hierfür auf die reichhaltige Sammlung von Belegen bei Seeberg a. a. O. S. 171 ff., aus der ich im folgenden einiges heraushebe. Eine ausführliche Äußerung gibt der Sermon von den Engeln (1530) WA 32, 111 ff.

Man braucht nur wenige Seiten von Böhme gelesen zu haben, um schon am Ton die starke Verwandtschaft mit solchen Ausführungen Luthers zu spüren. Es ist dieselbe lebendige Anschauung des Bösen, die bei ihm zutage tritt, wenn er Lucifer schildert, in dessen Kampf gegen das Gute „Gott wider Gott, ein Starker wider einen Starken“ gerungen hat[4]. „Als sich nun der greuliche Lucifer als ein Wüter, Tober und Verderber alles Guten, also gantz schrecklich erzeigete, als wolte er alles verderben und anzünden, in willens unter seine Botmäßigkeit zu bringen: so war nun alles Himmels-Heer wider ihn und er auch wieder alles: da ging nun der Streit an, denn es stund alles gantz schrecklich gegen einander“[5]. Auch abgesehen von dieser Personifizierung hat Böhme das Böse immer als eine reale Macht empfunden[1] und es genau wie Luther dem Reich Gottes als selbständiges Reich gegenübergestellt[2]. Mit genau denselben starken Worten beschreibt Böhme aber auch den Widerstreit seiner metaphysischen Prinzipien und die Macht der Finsternis, des Feuers, der Zornwelt, die er in seinem 1. Prinzip zusammenfaßt. Auch hier sieht er ein Wüten und Toben, einen stürmischen Kampf zwischen den herben, scharfen und den sanften, liebreichen „Naturgeistern", der entfacht ist durch den „ewigen Hunger und Durst des Abgrundes, den Willen des höllischen Feuers"[3]. „Der Grimm ist immer und ewig brennend und brennet ewig aus der Finsterniß und hat sein eigen Leben in sich, als den bitteren Stachel der Angst, welcher wütet und tobet, und ist die Rügung und Urstand des Lebens"[4].

---

[1] WA 18; 750, 33. [2] WA 34, 2 S. 232, 2.

[3] WA 23; 514, 32 ff. Im folgenden werden die verderblichen Ränke und Kräfte auch im einzelnen weiter ausgeführt.

[4] Morgenröte 14, 72.

[5] Morgenr. 16, 91 als ein Beispiel der zahlreichen Ausführungen über Lucifer. Wie stark B. die Macht des Bösen empfand, zeigt die äußerst lebendige Anklage gegen den Teufel und die Warnung an den Menschen, nicht mit seinem Feinde zwischen

Mit diesen letzten Worten Böhmes haben wir schon an die Weiterbildung gerührt, die er mit den Gedanken Luthers vorgenommen hat. Das, was bei Luther sittliche Grundanschauung ist, wendet er ins Metaphysische. Die sittliche Einschätzung des Bösen, die ihm infolge seiner Verbundenheit mit der Reformation selbstverständlich ist und eine theoretische Erklärung des Bösen als μὴ ὄν, als bloßen Mangel an vollkommenem Sein ebenso unmöglich macht, wie das bei Luther der Fall ist, überträgt er nun auch in seine metaphysische Spekulation. Er sieht

---

Himmel und Hölle zu tanzen, Morgenr. 8, 104, s. auch 13, 23f.: „Es gehöret gar eine strenge Arbeit hierzu, wer zwischen Himmel und Hölle will mit dem Teufel fechten; denn er ist ein mächtiger Fürst. Darum schaue zu, daß du den Pantzer des Geistes anhabest." Vgl. auch Trostschrift von 4 Komplexionen 45.

[1] s. o. S. 93. [2] s. o. S. 120 Anm. 3.

[3] 3 Prinz. 15, 61.

[4] 40 Fragen 1, 70. Vgl. z. B. noch: 3 Prinz. 4, 50. 9, 31. Menschw. I 5, 8.

auch in der Natur mit unbestechlicher Ehrlichkeit die kämpfenden Gegensätze und baut mit Hilfe des so gewonnenen Dualismus sein Weltbild auf. Daran, daß auch der Grimm „sein eigen Leben in sich hat“[1], hängt seine ganze Gedankenbildung. Daß dies das Unterscheidungsmerkmal seines Systems ist und auf sittlichen Voraussetzungen beruht, kann man am einfachsten aus der Gegenüberstellung zur italienischen Naturphilosophie, zu Giordano Bruno, ersehen, worauf namentlich Windelband schon hingewiesen hat[2]. Man braucht sich nur dessen metaphysischen Einheitsgedanken, die ästhetische Harmonie des Kosmos, der auf der Anschauung des Nikolaus von Cues von der coincidentia oppositorum im Weltall beruht, zu vergegenwärtigen, um zu sehen, wie hier der Einfluß des sittlichen Dualismus bei Luther und im Protestantismus die Weltauffassung Jakob Böhmes bestimmt hat. Dieser Zusammenhang des Metaphysischen mit dem ethischen Ausgangspunkt läßt sich nach allem bisher Gesagten in mehrfacher Richtung zusammenfassen: 1) findet eine einfache Erweiterung des Gegensatzes von gut und böse statt, die das Naturleben mit in ihn einbezieht. Unendlich oft werden dafür sogar die sittlichen Begriffe verwendet: Himmel und Hölle, Licht und Finsternis, Liebe und Zorn, Gott und Teufel[3], Wille und Widerwille, Freiheit und Finsternis[4], Sanftmut und Grimm[5]. „Die Natur hat zwo Qualitäten in sich bis in das Gerichte Gottes eine liebliche, himmlische und heilige, und eine grimmige, höllische und durstige“[6]. Ja, sehr häufig setzt er die Naturgegensätze ganz einfach als gut und böse gegeneinander: Man findet „2 Qualitäten, eine gute und eine böse, die in dieser Welt in allen Kräften, in Sternen und Elementen, sowol in allen Creaturen in einander sind wie ein Ding“[1]. In demselben Sinne kann er auch unter dem Begriff des Bösen zusammenfassen „sowol Erde und Steine, auch alle giftige Creaturen und sonderlich die Sünde“[2]. Mit dieser coincidentia oppositorum im Begriff des Bösen ist wohl hinlänglich deutlich, welche Umwandlung Böhme mit ihm vorgenommen hat. 2) hat, wie wir gesehen haben, Böhme nicht nur diese stillschweigende Verschiebung eintreten lassen, sondern den Zusammenhang zwischen sittlichem und metaphysischem Dualismus ausdrücklich begründet in der Gestalt Lucifers. Durch die Sünde seines Abfalls ist der Zorn in Gott erweckt worden und hat sich die irdische Weltform realisiert. Damit ist, wie das Böhme auch deutlich empfunden hat[3], ein rein sittlicher Vorgang in Verbindung gebracht mit den metaphysischen Gegensätzen. Vor allem aber läßt sich 3) der sittliche Ausgangspunkt für den Dualismus bei Böhme ersehen an der Form, in der er den grundlegenden Gegensatz zu erfassen und in einer höheren Einheit zu überbrücken sucht: an der Spaltung des Gottesbegriffs in „Gott“ und „Gottes Zorn“. Diese Form seines Dualismus weist in besonderem Maße auf Luther zurück.

---

[1] s. S. 137.

[2] Gesch. der neueren Philos. 1911⁵ I 116.

[3] Myst. Magn. Extract 5.

[4] Menschw. II 3, 8.

[5] 6 theos. Punkte 3, 1.

[6] Morgenröte, Vorrede 9.

2

Böhme knüpft hier an die lutherischen Gedanken von Liebe und Zorn Gottes an. Aber er hat diese von Luther rein religiös gedachte Unterscheidung nicht nur in dem eben angedeuteten metaphysischen Sinne verwandt, sondern in seiner Reifezeit auch in ihrem eigentlichen Sinn aufgenommen[4]. Der offenbare (d. h. aus dem Ungrund entfaltete)

---

[1] Morgenröte 1, 2. [2] Gegen Tilke II 24. [3] s. o. S. 35.

[4] Ich kann in diesem Abschnitt nur andeutend vorwegnehmen, was ich unten S. 185 ff. über Gerechtigkeit Gottes und Werk Christi näher ausgeführt habe.

Gott ist dem Menschen auf zwiefache Weise, in Zorn und Liebe, zugewandt. Und zwar hat Böhme den Zorn Gottes mit echt lutherischen Augen gesehen. Denn er stellt ihn zusammen mit dem Gesetz und der Gerechtigkeit Gottes. Als Gewissensüberzeugung ist es ihm deutlich, daß Gottes Zorn nicht ein beliebiges Willkürurteil ist, sondern darauf beruht, daß der Mensch der sittlichen Forderung der Gerechtigkeit Gottes nicht entspricht. Er verdeutlicht das in feiner Allegorie, an der das Mysterium Magnum (die Erklärung der Genesis) überhaupt reich ist, am Kampf Jakobs: „Dieser Mann, welcher alhier mit Jacob die gantze Nacht rang, ist anders nichts als Gottes Gerechtigkeit und Wahrheit, in welcher Gerechtigkeit war in Adam und allen Menschen das strenge Gerichte Gottes aufgewachet, und ist eben den Mann andeutend, welcher dem Volck Israel auf dem Berge Sinai im Feuer und Schrecken das Gesetze gab . . . und dem Menschen das Gesetze der Gerechtigkeit befahl zu halten bey Strafe ewigen Fluches, da Er von dem Menschen das Können und Vermögen foderte als das Bilde Gottes, das Er in Adam geschaffen hatte.“ Und nur weil Jakob mit Christus, mit Gottes Liebe im Bunde war, ist er obgelegen: „Gottes Gerechtigkeit im Zorne des Gerichts übermochte nicht die Gnade“[1]. Besonders gern spricht Böhme davon, wie schon die letzte Stelle zeigt, wenn er die Tat Christi schildert. Sie ist nach dem Verständnis, das in den letzten Schriften herrscht und das ich später genauer darzulegen habe, Stillung des göttlichen Zorns und Überwindung der göttlichen Gerechtigkeit, das ist ihm gleichbedeutend. Aber auch über das Werk Christi hinüber bleibt die Forderung des Sterbens und Wiederauferstehens mit Christo eine Forderung der „Gerechtigkeit im Zorn“[2]. Mit dieser Deutung des Zornes Gottes als des gerechten Urteils des heiligen Gottes über den sündigen Menschen steht Böhme in treuer Nachfolge Luthers, wenn er auch den neuen reformatorischen Gerechtigkeitsgedanken, den Luther in seiner innersten Tiefe mit Gottes neuschaffender Gnade zusammenschaut, nicht in seinem ganzen Reichtum wiedergegeben hat. Aber der Teil, den er von Luthers Anschauungen übernommen und sich, wie man aus seinen Äußerungen spürt, zu einem lebendigen inneren Besitz gemacht hat, ist echtes Gut.

---

[1] Myst. Magn. 60, 19. 23 f. Vgl. Gnadenwahl 9, 34 ff.

[2] Myst. Magn. 71, 46.

Mit diesen Gedanken Luthers vollzieht Böhme aber jene bedeutsame Umbildung, von der schon zu reden war. Innerhalb seines Identitätssystems ist die lutherische Gegenüberstellung des Zornes Gottes und des unabhängig von Gottes Willen entstandenen Bösen, auf das der Zorn Gottes nur die Antwort ist, unmöglich. Denn Gott muß selbst diese Sünde sein, wenn anders überhaupt die letzte umfassende Einheit des Gottesbegriffs im Sinne Böhmes aufrecht erhalten werden soll. Infolgedessen ist ein Auseinandertreten von Subjekt und Objekt ausgeschlossen. Die damit gegebene gewaltige Verschiebung des Zornes Gottes verläuft in doppelter Richtung: 1) wird dieser Begriff übertragen auf die Sünde, das Böse[1]. Auf diesem Verständnis von Gottes Zorn beruht ja, wie ich hier nur zu wiederholen brauche, seine Lösung des Problems des Bösen[2]. Abgesehen von diesem Umschlag ins Objektive erleidet der Begriff aber 2) eine große Erweiterung in das Metaphysische. Alles, was an Materie, finsteren Kräften, Natur die eine Seite des Dualismus, das 1. Prinzip ausmacht, wird unter dem Zorn Gottes zusammengefaßt: „So verstehet uns also von den zweyerley Willen in Gott: Einer ist der Natur, der heist nicht Gott und ist doch Gottes, denn er ist zornig, grimmig, stachlicht, verzehrend, alles an sich ziehend und fressend ... Aus einem solchen Urkunde kommen die Teufel, dann es ist der Grimm Gottes; und alles was falsch und bös ist, urständet sich also aus dieser Matrice und alle Geschöpfe dieser Welt, es sey Himmel, Sternen, Erde und was er wolle“[1]. Diese umfassende, rein spekulative Verwendung des Zornesbegriffs setzt einen Teil der anderen Umbildungen, von denen wir gesprochen haben, voraus. Denn erst auf Grund der Übertragung des Zornes Gottes auf das Böse und der am Fall Lucifers deutlich gewordenen Beziehung zwischen dem Bösen und der materiellen Weltform kann die Ineinssetzung von Zorn und Natur verstanden werden. So wird der ursprünglich religiöse und sittliche Gedanke Luthers bei Böhme letzten Endes zum spekulativen Grundprinzip, das die wichtigste Eigenart seines Systems, den Dualismus, zum Ausdruck bringt.

---

[1] s. o. S. 34 Anm. 1.

[2] s. o. S. 38 f.

Aber selbst in dieser Form verleugnet der Begriff des Zornes Gottes seine lutherische Herkunft nicht. Denn auch Luther hat ihn in enger Beziehung zu allen schlechten, widergöttlichen Mächten der Welt sehen können. Der Teufel ist ebenso sehr das Werkzeug von Gottes Zorn, wie er ihn durch sein Wirken im Menschen erst erregt[2]. Er ist der Henker, der Gottes Zorngericht am Menschen ausführt, und darum schildert ihn Luther manchmal beinahe als Personifikation des göttlichen Zornes: Seine Hände und Füße sind „die scheußlichen, greulichen Klauen des Zorns Gottes und ewigen Tods“[3]. Alles, was Wirkung des göttlichen Zornes ist, kann er zugleich auf den Satan zurückführen: Ira et furor dei: Est sensus derelicti a deo, a verbo et a fide idque operante Satana, mortis, peccati, conscientiae autore, qui diffidentiam, desperationem, blasphemiam urget ... Sed haec non a Satana fieri, imo a deo solo urgeri sentit ac credit cor: quia Satan se in maiestatis (quam deserit) figuram transfert[1]. So kann Luther den Teufel, das schaffende Böse und Gottes Zorn ganz nahe aneinanderrücken, ohne doch je daran zu denken, sie im Sinne Jakob Böhmes ineinszusetzen, aus dem Zorn als göttlicher Erscheinungsform die objektive Macht des Bösen, die Sünde zu machen. Ja, selbst in der Natur ringsum hat Luther den Zorn Gottes wahrgenommen an allem Widrigen und Häßlichen, so wie auch für Böhme die zerstörenden, finsteren Kräfte die Zorneswelt, das 1. Prinzip seines Dualismus ausmachen. Für Luther ist die Schöpfung, so herrlich er an ihr Gottes Weisheit und Güte zu verdeutlichen weiß, in ihren dunklen Seiten eine ständige Erinnerung an die Sünde des Menschen, den Gott nach dem Fall im Zorn von sich stoßen mußte. Besonders bei der Auslegung der Genesis redet er so drastisch von den Widerwärtigkeiten der Natur, die diesen Hinweis auf den Zorn enthalten, daß es sich empfiehlt um der Anklänge an Böhme willen, den Text in der Übersetzung des Basilius Faber aus der Wittenberger Ausgabe (Bd. X 1569) herzusetzen: „Ists nicht ein wunderlich und jemerlich ding, das wir erstlich an unserem leibe sehen die fusstapffen Göttliches Zornes, den unsere Sünden verdienet haben. Danach siehet man jn auch an der Erden und allen Creaturn. Und wird dennoch solchs alles von uns mit sichern hertzen veracht. Denn was sind die dörnen, disteln, wasser, fewer, raupen, fliegen, flöhe, lause, wantzen etc. anders denn vorboten, die uns von der Sünde und dem Zorn Gottes predigen? Denn vor der Sünde sind sie entweder gar nicht gewest oder sie sind ja nicht so schedlich und verdrieslich gewest"[1]. Damit wird erst in vollem Maße deutlich, einen wie echten Gedanken Luthers Böhme in der Bedeutung, die er dem Fall Lucifers zuschreibt, ausgedrückt hat. Auch für Luther besteht die Verbindung zwischen dieser von Widerwärtigkeit, Kämpfen und Leiden überhäuften Weltform und der ursprünglichen Abwendung von Gott. Nur liegt bei ihm zwischen beidem die klare Willenshandlung des zornigen Gottes, während bei Böhme durch den Abfall ganz unmittelbar die im Begriff des Zornes zusammengefaßte kosmische Macht entsteht oder vielmehr sich aus der Potentialität heraus realisiert[2].

---

[1] Dreif. Leben 7, 43 f.

[2] Ich verweise hierfür vor allem auf Theodos. Harnack, dessen Darstellung vom Zorn Gottes noch immer die tiefste und umfassendste ist, vgl. a. a. O. I 336 ff. Dort finden sich zu allen Einzelheiten Belege in so reicher Zahl, daß ich mich mit Wenigem, das ich z. T. auch nur ihm verdanke, begnügen kann.

[3] E. A.^{2} 11, 304.

---

[1] WA 31, 1 S. 498, 5.

---

[1] f. 85 b. Lateinisch: WA 42; 155, 36 ff. — Vgl. auch f. 75: „Ich zweiuele nicht, Es wird vor dem fall die lufft viel reiner und gesunder, das wasser viel reicher, ja auch der Sonnen Licht viel schöner und heller gewest sein. Das uns also die gantze Creatur allenthalben erinnere des fluchs, so auff die Sünde über uns gangen ist. Doch ist noch was ligen blieben von dem vorigen segen, das dennoch die Erde durch stete arbeit gezwungen noch etwas zu unserer notdurfft tregt, wiewol dasselbige mit dornen und disteln, das ist mit unnützen und auch schedlichen bewmen, früchten und kreutern, welche Gottes zorn wachsen lest, vermenget und verstellet ist. Und ist diese Verfluchung hernach gemehret worden durch die Sindflut, dadurch alle gute bewme verwüstet und verterbet worden sind, sand und unfruchtbare Erden sich gemehret hat, und der schedlichen Thier viel worden sind. Das da Adam vor dem fall unter fruchtbarn bewmen auff lustigen wiesen, in blumen und rosen gangen ist, jtzund wachsen nesseln, dörnen und andere schedliche und verdriesliche gewechse mit solcher menge, das sie schier das gute, so darunter ist, bedecken und verwachsen." (WA 42; 153, 1.)

[2] Selbst bei Luther kann man mit Theod. Harnack a. a. O. I S. 343 ff. das Zorngebiet Gottes als „kosmische Macht" beschreiben. Was man mit diesem Ausdruck bei Luther nur meinen kann, ist ja klar: den Zorn Gottes als eine ganz ernsthafte Wirklichkeit, die überall im Weltleben eingreift, in der Schöpfung sich zeigt, den Teufel zum Vollstrecker ihres Gerichts macht und dem Tode seine Herrschaft gibt.

Vor allem aber hat Böhme nicht nur für die von der sittlichen Grundlage ausgehende Verwendung seines Zornesgedankens, sondern sogar für seine Schilderung im rein metaphysischen Sinne die Farben großenteils Luthers Gottesanschauung entnommen. Hierauf hat Rudolf Otto in seinem „Heiligen“[1] schon mit Recht hingewiesen. Er hat auch für Luther wenigstens auf die Ausführungen zu der Stelle zurückgegriffen, an die beide mit Vorliebe ihre Darstellung des göttlichen Zorns anknüpfen: „Der Herr dein Gott ist ein verzehrendes Feuer und ein eifriger Gott“[2]. Luther hat mit mächtigen Worten das Bild des Feuers durchgeführt: „Hütet euch, jr habt ein Gott, der ist ein verzerend fewer. Das ist: ein solcher Gott, der euch verzeret und auffreumet, so jr Gottlos seid, eivert und frisset und machet zu Asschen und Staub, er schlinget einen hinein und hat eine solche lust daan, das er aus seinem Eiver und Zorn dazu getriben wird, die Bösen zu verzeren“[3].

---

[1] 1924 12. Aufl. cap. 14 S. 124 ff.

[2] Deut. 4, 24. Nur ist bei Otto (S. 115) zu berichtigen, daß diese Stellen nicht einer Predigt über Ex. 20 entnommen sind, sondern einer Predigtreihe über einige Kapitel des Deut. (1529) WA 28, 501 ff.

[3] WA 28; 559, 19. Ich zitiere hier ebenfalls um des Vergleichs mit Böhme willen die Bearbeitung Aurifabers und nicht Rörers Nachschrift der Predigt. — Vgl. auch die Ausführung zur selben Stelle in der nächsten Predigt: „Eine solche, ernstliche, grosse, treffliche vermanung lesset Mose vorhergehen, ehe er die zehen Gebot anfehet .... Als wolt er sagen: Es mus gefressen und verzeret und verwüstet werden, welcher die zehen Gebot nicht helt. Das Fewer ist das gewaltigste und hefftigste Element unter allen: was man nicht bezwingen, fegen, zubrechen noch endern kan, das greiffet man mit Fewer an, so wird es schmeidig gemacht und gezwungen, es kan Silber, Gold, Eisen und alle Metall zwingen. Darumb vergleicht Gott sich diesem Element, als wolt er sagen: Ir konnet mir nicht entlauffen, hebe ich dermal eines an haussuchung zuthun, so kan mir niemands wider stehen, sündiget nu jemands wider meine

Man braucht diese lutherische Schilderung des zornigen Gottes als des „fressigen fewers, von welchem kein errettung ist“[1], nur im Sinn zu haben, um sie bei Böhme in seiner Beschreibung des Bösen, des finsteren Zornwillens wiederzufinden. Gerade die Scheidung in Licht- und Feuer-Welt in seinen beiden ersten Prinzipien und die Lebendigkeit, mit der er den alles verzehrenden Grimm schildert, machen die Eigenart seines Dualismus aus. Gleich Luther knüpft er an Deut. 4, 24 an: „Nach der finstern Welt Natur ist Er ein zorniger, eiferiger Gott und ein verzehrend Feuer, so sein Grimm erwecket wird; nach derselben begehret Er zu verschlingen und aufzufressen alles das, was sich darinnen erhebt und entzündet; und aus derselben Eigenschaft hat Gott Israel heissen kriegen und die Heiden erschlagen: Dann sein Zorn war in ihnen angebrannt und war als ein Holtz, das ins Feuer kommet, so begehret es das Feuer aufzufressen. Darum hieß der Grimm Gottes ein Volck das andere ermorden, daß es aus seinem Grimme weggeräumt würde, sonst hätte sich sein Zorn-Feuer angezündet, wie zu Sodom und Gomora den 5 Königreichen geschahe; so ergetzete sich der Grimm Gottes an dem Leben der Gottlosen, das er in sich verschlang, indeme sie einander ermordeten“[2]. So nahe hier auch die Verwandt-

---

Gebot, so wil ich jn wol finden und wissen zu straffen.“ WA 28; 581, 24 ff. Oder: „Ich weis keinen hertern spruch oder Text in der Bibel denn diesen, Das Gott ein verzerend Fewer sey. — Ob er sich ein zeitlang stelt, als sey ers nicht und sihet durch die finger, Aber er wirds zu seiner zeit wol sein werden und die undanckbarn zu letzt greulich straffen, aber wir wollens nicht gleuben.“ Ebd. 562, 15 ff.

[1] WA 28; 566, 32.

[2] Myst. Magn. 38, 9 f. Ich erinnere auch an die schon einmal (S. 93) zitierte Stelle über den Zorn: „Er hat seinen Rachen aufgesperret und zeucht mächtig und will alles verschlingen.“ 40 Fragen 23, 9. — Für die Macht des Bösen s. auch S. 136 f.

schaft mit Luther ist, so zeigt doch diese Äußerung sofort schon wieder die Umbildung, die wir in Böhmes Zornesgedanken festgestellt haben. Das, was er hier schildert, ist nicht mehr der Zorn eines richtenden Gottes, der als Strafe den Krieg über die Völker sendet, sondern die triumphierende Hölle, das Böse selbst, das sich an der bloßen Vernichtung freut. Aber selbst an den rein naturalistischen Ausführungen Böhmes spürt man Luthers Nachwirkung. Auch wenn er die „scharfe erschreckliche Schärfe der herben Qualität“, das bittere und finstere Prinzip innerhalb der Gottheit, das er mit der grimmigen, alles zusammenziehenden Winterkälte vergleicht, als „die allertieffeste und innerlichste, verborgene Geburt Gottes“ beschreibt[1], so steckt darin ein Nachklang von dem strengen Eindruck von Luthers Zornesgott, dessen Gruß greulich ist zu Anfang, „gleich als wyr sehen, wenn der plix eynen bawm odder menschen schlecht“[2]. In dem Zornwillen, der „Feuerwelt“ Böhmes spiegelt sich auch der Schrecken wider, den Böhme am Deus absconditus und seiner occulta et metuenda voluntas erweckt hatte[3], obwohl Böhme dann seinerseits auch hier wieder im Gegensatz zu Luther den Teufelswillen in Gott hineingedeutet hat: „Nach dem ersten Principio der Höllen Abgrund hat Er den Fall des Menschen gewollt“[4].

So recht R. Otto nach alledem hat, Böhme hier in besonderem Maße als den Erben Luthers anzusehen, so muß doch der Punkt, um den es sich handelt, letzten

---

[1] Morgenröte 13, 55—63.

[2] WA 7; 365, 5 ff. Vgl. auch die andern Stellen, die Holl a. a. O. S. 59 Anm. 1 außer dieser anführt.

[3] Nachdem ich oben S. 115 Anm. 1 meine Auffassung des Deus absc. klarzulegen versucht habe, brauche ich mich hier nicht mehr wegen einer Verwendung zu rechtfertigen, die ihn mit ähnlichen Wirkungen schildert wie den Zorn Gottes.

[4] Drei Prinz. 18, 15.

Endes anders und unter schärferer Herausarbeitung der Unterschiede bestimmt werden, als er es tut. Im Vordergrund steht mir dabei die Auffassung Luthers. Mir hat sich Ottos Charakteristik vom Zorn Gottes als „dem Irrational-Furchtbaren, dem Dämonischen des Numinosen" bei Luther nicht bestätigt. Im Gegenteil, gerade auch in den Abschnitten, auf die sich Otto beruft, hat Luther immer wieder die Beziehung zwischen Zorn und Sünde aufs klarste hergestellt, den Zorn also durchaus ethisch beurteilt. Das wird schon aus den oben zitierten Stellen hinlänglich deutlich. Luther bezeichnet den Zorn aber auch ganz unmittelbar als Strafe, deutet also seinen Zornesgott als den „strengen Richter, der die Gerechtigkeit fordert", in genau dem Sinne, über den Otto hinausgehen möchte[1]. „Das aber droben gesaget ist, Gott sey Eiverig und ein verzerend Fewer, ist darumb geschehen, auff das man nicht sicher noch vermessen sey, wenn Gott nicht straffet. Es wird doch gewislich letzlich geschehen ... denn du wirsts erfahren, das er auch ein verzerend Fewer sey und wirst du sündigen, so wird er dich auff fressen"[2]. Nur dem Lustcharakter, den Luther als Begleitmotiv an dem Zorneshandeln Gottes empfindet[3], läßt sich ein gewisser Hinweis auf Ottos Anschauung entnehmen. Aber auch diese Lust ist keine dämonische Willkür, sondern die ins Ungeheure gesteigerte Lust und der Eifer des heiligen Richters, mit dem Bösen aufzuräumen. Mit größerem Recht kann man Ottos Begriffe auf Jakob Böhme anwenden. Bei ihm ist es in der Tat das Eigenartige, daß der Gefühlswert der durchaus sittlich bestimmten Anschauung Luthers auf seinen spekulativen Dualismus und seinen metaphysischen Begriff des Zornes Gottes übergegangen ist. Alle Widerstände und finsteren Kräfte der Natur tragen für ihn denselben unheimlichen Charakter, der Luther an seinem zornigen, richtenden Gotte mit Grauen erfüllt hatte. Aber man darf dabei doch auch nicht übersehen, daß einmal für ihn das eigentliche Böse und die Übel, Widerwärtigkeiten und zerstörenden Kräfte der Natur aufs engste zusammengehören. Ich erinnere nochmals daran, daß er unter dem Bösen „Erde und Steine, auch alle giftigen Kreaturen und sonderlich die Sünde“ zusammenfaßt[1]. So liegt auch auf seinem metaphysischen Dualismus noch ein Schein des Sittlichen. Vor allem aber ist das Ganze doch nichts anderes als der Nachklang und die Umbiegung der ursprünglich ethischen und religiösen Gedanken Luthers.

---

[1] a. a. O. S. 114 f.

[2] WA 28; 578, 12 ff. Vgl. auch 560, 21 ff. 561, 31 ff. Im übrigen verweise ich wieder auf Th. Harnack a. a. O. I 305 ff. 311 ff., der Luther hier doch tiefer verstanden hat.

[3] Vgl. die S. 145 zitierte Stelle WA 28; 559, 19.

3

Damit ist gezeigt, wie der Dualismus Böhmes unter Luthers Einfluß gebildet ist: Er ist in seinem Ausgangspunkt sittlich bestimmt und hat die lutherische Unterscheidung von Gottes Liebe und Zorn als Form. Und so stark auch die Verschiebung ins Naturphilosophisch-Metaphysische ist, die Böhme mit ihm vornimmt, überall ist er von diesem Einfluß durchtränkt. Auf dieser Verschiebung beruht bei Böhme zugleich, wie wir gesehen haben[2], sowohl die Zuspitzung, als auch die Lösung des mit dem Dualismus zur Verhandlung kommenden Problems des Bösen. Die scharfe Entgegenstellung einer Zorneswelt und einer Lichtwelt innerhalb des umfassenden Gottesbegriffs spitzt die Frage zu; mit Hilfe eben derselben Unterscheidung in Gott an sich und Gottes Zorn sucht sie Böhme zu lösen. Angesichts dieser Beziehung erklärt es sich, daß unter den anderen Voraussetzungen, auf Grund deren Luther denkt, bei seinem anderen Verständnis des Dualismus und des Zornesgedankens bei ihm auch die Lösung dieser Frage wesentlich anders aussieht.

---

[1] Gegen Tilke II 24.

[2] s. o. S. 37ff.

Während für Böhme gerade die Aufnahme des Bösen in den Gottesbegriff kennzeichnend ist, muß bei Luther als grundlegender Gedanke festgehalten werden, daß er nie gewagt hat, es aus Gott herzuleiten[1]. Das wäre ihm als Aufhebung des absoluten Gegensatzes zwischen beidem vorgekommen. „Er fürchtet offenbar, daß mit solchem Zugeständnis alle sittlichen Begriffe ihre Strenge verlören"[2]. Wie fern ihm eine derartige Ableitung aus dem Gottesgedanken liegt, zeigt sich daran, daß er nicht nur jeden Versuch einer Einordnung in den offenbaren Gott, seine sittlichen Ziele, seinen Liebeswillen unterläßt, sondern daß er nicht einmal den deus absconditus zur Erklärung heranzieht. Denn auch die omnipotentia generalis bringt das Böse nicht hervor, sondern ergreift es nur, wo es vorhanden ist, um es bis zu seinem höchsten Ausmaß zu steigern. Lieber läßt er Adam den Rest geschöpflicher Selbständigkeit, der aus freien Stücken und in eigener Verantwortung zur Sünde führt. So kann er dem deus absconditus höchstens die Zulassung beim Fall Adams zuschreiben, nicht aber den Fall selbst als möglichen Inhalt jenes verborgenen Willens betrachten[3]. So unmöglich es ihm also dünkt, den Ursprung des Bösen in Gott selbst zu verlegen, so wenig macht doch Gottes Allmacht vor dem Bösen Halt. Sondern, wie es uns schon oben gelegentlich entgegengetreten ist[4], kann hinter dem Bösen, hinter dem Satan sehr wohl die Macht Gottes stecken und ihre Ziele zu verwirklichen suchen. Mit kühnen Worten hat Luther von dieser Dienstbarkeit des Bösen unter den Willen Gottes gesprochen, besonders ausführlich zu Röm. 1, 24[1]. Gott kann den Menschen in Sünde stoßen, um ihn zu strafen, er kann ihn immer tiefer hineintreiben, um ihn nur immer härter zu strafen, ihn in seiner ganzen Schändlichkeit darzustellen und alle Eigengerechtigkeit gründlich zu zerstören: Peccatum non propter se, sed propter penam et puniendum Deus vult fieri . . . Peccatum, immo ignominia, que est in peccato, est pena per se et non subtractio gratie. Illam enim Deus intendit . . . . Si esset possibile, quod talis ignominia possit haberi sine peccato, Deus eam inferret et peccatum prohiberet. Sed fieri non potest[2]. Aber auch hier schärft Luther dringend ein, daß ein solches Wollen des Bösen zu einem heiligen Zweck nur Gott allein zukomme[3], ja daß Gott auch jetzt noch aufs strengste von ihm geschieden ist, so daß er wohl als der betrachtet werden kann, der das Böse will, nicht aber als der, der es wirklich tut: Vult malum, quod extra ipsum est et alius facit, puta homo vel demon[4]. So läßt sich das Verhältnis Gottes zum Bösen nur ganz paradox ausdrücken: Ergo omnia hec sunt vera: Deus vult malum, Deus vult bonum; Deus non vult malum, Deus non vult bonum[5]. Nicht immer hat Luther seine Gedanken in dem vollen Umfange vorgelegt wie hier, sondern häufig das Böse viel unmittelbarer als Werkzeug Gottes geschildert[6]. Vor allem weist er häufig darauf hin, daß der Teufel und die Anfechtung gewissermaßen ein Schutz sind, mit dem uns Gott vor sittlicher Erschlaffung bewahrt: „Wenn kein Teufel were, würden wir gar kald, faul und lasse“[1]. „Ist doch auch das die ferlichst anfechtung, wen kein anfechtung da ist und alles wol steht und zugaht, das der mensch in dem selben gottis nit vorgesse, zu frey werde und mißprauch der gluckseligen zeit“[2]. Trotz dieser engen Verbindung, die Gott als Gott mit dem Bösen eingehen kann, um mit seiner Hilfe seinen Willen durchzusetzen, hat Luther doch streng daran festgehalten, daß es nicht aus Gott selbst, sondern unabhängig von ihm entstanden ist (extra ipsum est et alius facit). Er hat sich sorgfältig gehütet, etwa auf dialektischem Wege oder um der Möglichkeit der Ethik willen seine Existenz zu postulieren. Wenn die Frage nach seinem Ursprung gestellt wurde, so ließ er hier ein letztes Geheimnis stehen[3]. Wohl aber gehörte es ihm zum echten Glauben dazu, auch für Sünde und Böses, aus dem Gott in seiner Allmacht noch immer eine Förderung seines Reiches gemacht hatte, danken zu können.

---

[1] Vgl. Holl a. a. O. S. 47 f. [2] Holl a. a. O. S. 48.
[3] WA 18; 712, 29 ff. Römerbrief II 21, 32 ff.
[4] s. S. 108 und die S. 136 zu Anm. 3 und S. 143 zu Anm. 1 zitierten Stellen.

---

[1] Römerbr. II 21 ff. Ficker.

[2] II 22, 10. 35 ff.

[3] Hoc autem soli Deo licitum est velle. Quia non tenetur nolle peccatum esse, licet naturali necessitate non possit ipsum velle seu amare, sed potest ipsum velle et amare non ut peccatum, sed ut penam. II 22, 17.

[4] II 23, 13.

[5] II 23, 16. Ich verweise aus der Römerbriefvorlesung noch auf II 137, 10 ff. 161, 14 ff. 174, 22 ff. Auf die zahlreiche Verwendung dieser Gedanken in De servo arbitrio brauche ich wohl nicht erst hinzuweisen.

[6] „Daher kompt es, das got vil mal lessit einen menschen in schwere sunde fallen odder ligen, auff das er fur yhm selbs und ydermann zuschanden werd.“ WA 6; 222, 13. Vgl. 223, 15.

Im Gegensatz zu dieser Stellung des Bösen im Gottesbegriff Luthers hat Böhme es im vollen Maße in den seinen aufgenommen und mit dem strengen Dualismus seine Metaphysik und sein Gottesbild aufgebaut. Er tut das, wie wir sahen, indem er dem grundlegenden Gegensatz, den er ursprünglich aus der sittlichen Grundeinstellung der Reformation übernommen hat, zugleich eine dialektische

---

[1] WA 32; 114, 19.

[2] WA 6; 223, 33.

[3] Zur Bekräftigung setze ich auch noch die schon von Holl a. a. O. S. 48 Anm. 3 zitierte Stelle WA 16; 143, 4 hierher: Deus ergo incitat diabolum ad malum, sed non facit malum. Ille autem qui facit, malus est, quia legem habet. Da geet es den hoch hin auff, an deus sit auctor peccati, qui vult, ut facias legem, et in hoc incitat diabolum, ut te in peccatum coniiciat, sed hoc tam excelsum, ut nihil responderi possit, nisi quia sic placet deo.

Notwendigkeit gibt. Ich brauche das hier im einzelnen nicht mehr nachzuweisen, sondern möchte nur, um den Gegensatz gegen Luther möglichst klar herauszuheben, noch einmal daran erinnern, daß Böhme diese begriffliche Notwendigkeit dem Bösen auch in seiner eigentlich sittlichen Bestimmung zugeschrieben hat. Er nennt es ein „Werkzeug Gottes, damit er sein Gutes bildlich machet, auf daß das Gute erkannt werde“[1]. Wie verschieden von Luther ist der Sinn dieses Werkzeuges gefaßt! Bei Luther dient es dazu, den Menschen von seiner Eigengerechtigkeit zu lösen, damit er fähig wird, sich ganz Gottes Erbarmen anheimzugeben. Bei Böhme dagegen ist es ein Mittel, mit dem Gott das Gute in seiner Besonderheit abhebt, da es sonst nicht erkannt werden könnte. Ebenso postuliert Böhme um der Freiheit der sittlichen Entscheidung willen das Nebeneinander von gut und böse[2]. Er macht also aus dem, was für Luther ein hohes Wunder der göttlichen Allmacht ist, die sich auch aus dem Widergöttlichen noch ein Werkzeug für ihre Ziele schafft, ein von vornherein zu forderndes dialektisches Prinzip: Die eine Seite des Gegensatzes kann nicht ohne die andere existieren, und nur aus ihrem Widerstreit entspringt Leben und Bewegung. Das ist wiederum eine Verschiebung ins Rationale. Denn während Luther die Frage letzten Endes ungelöst stehen läßt und nur im Glauben von dem ihm gewiß gewordenen, offenbaren Gott der Liebe her Licht auch auf die dunkle Seite dieses unableitbaren Gegensatzes fallen sieht, trägt Böhme damit eine Notwendigkeit in Gott ein, die auch vom Menschen rational erfaßt werden kann, ja gefordert werden muß[3].

---

[1] Myst. Magn. 71, 17; s. o. S. 38.

[2] Vgl. das Beispiel Adams Drei Prinz. 11, 10 f. 24. 39 (s. o. S. 61).

[3] Wie man Luther noch heute in demselben Sinne mißverstehen kann, wie B. das tut, zeigt Ricarda Huch, Luthers

Die Folge davon ist eine sehr bedeutsame Veränderung des Gottesgedankens, wie sie schon bei der Gegenüberstellung von Luthers und Böhmes Allmachtsbegriff zu beobachten war[1]. Wie Böhme den von Luther übernommenen Allmachtsgedanken zu der ihres Trägers beraubten qualitätslosen Lebensenergie umgebogen hat, um damit die Einheit für die widerstrebenden Kräfte in seinem Gottesbegriff zu finden, so ist hier die Notwendigkeit, der zufolge das Böse in den Gottesbegriff aufzunehmen ist, zugleich der Versuch, den Dualismus in einer Einheit zusammenzuzwingen. Demnach lassen sich die beiden in der Gesamtdarstellung des Böhmeschen Systems[2] von uns herausgearbeiteten Versuche, trotz der Gegensätze eine Einheit im Gottesbegriff aufrechtzuerhalten, auf die beiden grundlegenden Ansatzpunkte von Böhmes Denken zurückführen und beruhen beidemal auf der besonderen spekulativen Weiterbildung, die Böhme mit Gedanken Luthers vorgenommen hat. Daß diese beiden Lösungen eine wirkliche Einheit des Gottesgedankens nicht herzustellen vermögen, wird am Gegensatz gegen Luther erst recht klar. Während bei Luther ein persönlicher Wille hinter allem Geschehen steht, vermag bei Böhme die Einheit im Entwicklungszusammenhang oder in der Notwendigkeit der

---

Glaube 1917. Sie geht von demselben Gedanken aus wie Böhme: „Das Böse soll nicht sein, aber es muß sein, damit Gott sich selbst erkennen oder, wenn du lieber willst, damit Leben sein kann.“ (S. 38.) Von hier aus deutet sie das, was Luther über den Segen der Anfechtung und der Sünde zu sagen weiß, in ihrem Sinne: „Ich bewundere das an Luther, daß er, der das Teuflische in sich und außer sich so leidenschaftlich bekämpfte, doch die Notwendigkeit, ich möchte sagen, die Würde des Teufels erkannte“ (S. 42). Bemerkenswerterweise hat sie zugleich aber auch die Folgerung ausgesprochen, die für die Beurteilung der Sünde aus dieser Grundanschauung zu ziehen ist: „Diese Sünde (die Ich-Sucht) ist zugleich die Ursache des Lebens und von Gott gewollt, also in gewissem Sinne göttlich“ (S. 61).

[1] s. o. S. 117 f.

[2] S. 40 f.

Gegensätze die bedrohliche Spaltung in zwei einander widerstrebende Willensrichtungen innerhalb des Gottesbegriffs nicht abzuwenden. Freilich konnte er eine andere Einheit auf Grund seiner Voraussetzungen gar nicht finden. Dazu hat sich durch die Übertragung des sittlichen Dualismus in den metaphysischen die Sachlage für ihn zu sehr verschoben. Hinter zwei spekulativen Prinzipien, zwei kosmischen Reichen, auf deren absolutem Gegensatz das gesamte Leben der Natur und der Menschheit beruht, läßt sich schlechterdings kein herrschender Gotteswille finden. Am deutlichsten sieht man das an der Auffassung von Liebe und Zorn. Bei Böhme stellen sie die beiden objektiven, bis ins stoffliche Leben hineinreichenden Welten dar, deren Gegensatz die Natur trägt. Bei Luther sind es die innergöttlich-subjektiven Willensäußerungen, für die er daher auch aus dem Herzen seiner Gottesanschauung eine sinngebende Einheit gefunden hat. Als Mensch, der den gnädigen Gott erfahren hat, weiß er, daß der Zorn nur Gottes „fremdes Werk“ ist, das mit Härte und Strafen doch seinem „eigentlichen Werk“, seiner rettenden, heiligenden Liebe zu dienen hat[1]. Er hat damit den Zorn in seinem Ernst und in seiner Wirklichkeit durchaus nicht aufgehoben. Aber er hat aus der Gewißheit seines Glaubens heraus eine sinnvolle, persönliche Einheit in sein Gottesbild hineingebracht, der gegenüber sich die Spaltung in Böhmes Gottesbegriff nur um so schärfer abhebt.

Aber auch wenn man von der Verschiebung des ethischen Dualismus bei Böhme absieht und die Frage der Einordnung des Bösen in den Gottesbegriff ausschließlich in sittlichem Sinne nimmt, ist Luther der Größere, der die Reinheit der Gottesanschauung strenger gewahrt hat. Freilich hat er eine Lösung der Frage nicht ge-

---

[1] Theod. Harnack a. a. O. I S. 345 ff. und Holl a. a. O. S. 41 f. haben das so klar ans Licht gestellt, daß ich hier nur darauf zu verweisen brauche.

geben, sondern sich damit beschieden, daß es Gott gefallen kann, auch das Böse und den Teufel sich zum Werkzeug zu ersehen, so entschieden er doch im gleichen Augenblick davon getrennt ist. Er hat hier aus sittlichem Ernst und um der Heiligkeit seines Gottesgedankens willen eine Antinomie stehen gelassen, wie an so vielen Grundproblemen seiner Theologie[1]; in der Erkenntnis, daß mit unseren menschlichen Begriffen an diesen Punkten, wo sich Zeit und Ewigkeit berühren, keine anderen als antinomische Aussagen möglich sind. Der Nachweis einer Notwendigkeit des Bösen, wie ihn Böhme führt, trägt einen rationalen Gedanken ein, für den in Luthers Gottesbegriff kein Raum ist. Zugleich aber hebt dieser Gedanke die Strenge der Ethik, die absolute Scheidung der Sünde von Gott auf und nimmt dem Bösen, indem er seine Notwendigkeit ableitet, seine eigentliche Macht. Luther weiß zwar wohl, daß Gott den Gesetzen der Ethik nicht unterworfen ist und daß ihm schon mit der Benutzung des Bösen als Werkzeug seiner Ziele ein Ausnahmerecht zugegeben wird (Hoc autem soli deo licitum est velle)[2], aber trotzdem ist darin das ganze Paradox enthalten: Er will das, was er nie und nimmer will. Obwohl die Allmacht das Böse in ihren Dienst zwingen kann, bleibt es widergöttlich und steht in gar keiner notwendigen Beziehung zu Gott. Damit hat Luther gegenüber Böhme ein Lebensinteresse des Gottesgedankens bewahrt und seine sittliche Grundanschauung reiner und klarer erhalten[3].

---

[1] Ich habe das z. B. oben S. 118 ff. an seiner Stellung zur Freiheitsidee zu zeigen versucht.

[2] s. o. S. 151 Anm. 3.

[3] Ich kann also, wie mein Urteil über Böhme zeigt, der Zustimmung Holls, Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus 1922² S. 46 Anm. 1 zu der Lösung dieser Frage bei Schleiermacher (Glaubenslehre ² § 83) nicht folgen und muß der von Paul Althaus, Zeitschr. für syst. Theol. 1923 Heft 2 S. 322 Anm. 1 ausgesprochenen Kritik ihr Recht zugestehen.

III. Die Betonung des Willens

1

Zu den beiden grundlegenden Prinzipien von Jakob Böhmes Spekulation, die ich im Voranstehenden als Umbildungen lutherischer Einflüsse nachzuweisen versucht habe, tritt noch ein drittes, formgebendes Element hinzu, das sich uns ebenfalls als Eigentümlichkeit Böhmes ergeben hatte: der Willenscharakter seiner Metaphysik. Auf die Einzelheiten in der Durchführung dieser voluntaristischen Spekulation habe ich schon zu Anfang hingewiesen[1]. Mit ihr tritt bei Böhme zum ersten Male klar die später in der deutschen Philosophie — ich erinnere nur an Schopenhauer und E. von Hartmann — so wichtig gewordene psychologische Unterbauung der Metaphysik in Erscheinung. Wir werden also für die Genesis seiner Spekulation in dieser einen Hinsicht zurückverwiesen auf seine Psychologie, deren Hauptpunkt, scharf zusammengefaßt, es ist, daß „des Menschen Gemüthe nur ein Wille ist, der ist begehrende“[2]. Nach mancherlei Seiten hin legt Böhme diese Grundanschauung auseinander. Der Wille ist der eigentliche Träger der Unsterblichkeit der Seele, denn er selbst ist ewig als ein schöpferisches Vermögen, das der ewigen Freiheit Gottes unmittelbar entstammt, und darum bleibt auch alles erhalten, was er zu seinem Inhalt macht; selbst das Falsche, von dem er sich abgewandt hat, folgt ihm als Schatten nach[3]. Der Wille hat auch für das religiöse Leben seine große Bedeutung: „Der Wille, so der stark vor sich gehet, ist Glaube“[1]. Weder vor dem Leibe noch vor dem Geiste ist ihm Halt geboten[2]. Und schon rein als psychologische Erscheinung hat er Böhmes stärkstes Interesse erregt. Immer wieder sucht er sich das Wesen des „Begehrens“, seine Entstehung und das Verhältnis zu seinen Gegenständen klar zu machen[3]. Damit steht Böhme in dem großen Zusammenhang des Voluntarismus in der Geschichte der Psychologie, der sich vor ihm in Augustin so kräftig durchsetzte und dann im Streite mit dem thomistischen Intellektualismus, vertreten vor allem von Duns Scotus, das Mittelalter erfüllte. Ich kann dem Verhältnis Böhmes zu dieser psychologischen Überlieferung und ihrem Fortwirken in der Mystik hier nicht in vollem Umfange nachgehen[4]. Es muß genügen, mit einem Blick auf Meister Eckhart Böhmes Stellung zu bestimmen. Die Frage ist bei Eckhart, „was Vernunft und Wille für die Läuterung und Vergöttlichung der Seele leiste und welcher von beiden Kräften darin der Vorrang gebühre“[5]. In ihrer Beantwortung kann man bei ihm zwei nebeneinander hergehende Linien unterscheiden, die sich in einem ungeklärten Verhältnis zueinander befinden. Die eine verbindet ihn mit Thomas von Aquino und stärker noch mit dem Neuplatonismus, dessen Ideenlehre nicht nur ein Ausdruck für die Zusammenfassung der Dinge in dem „Einen“

---

[1] S. 17 f. 22. 65 f. Für den Voluntarismus in der psychologischen und religiösen Anschauung B.s haben wir das ausführliche Buch von W. Elert, Die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes 1913. Leider ist Elert den Einwirkungen des Voluntarismus auf B.s Metaphysik nicht nachgegangen.

[2] Dreif. Leben 4, 65.

[3] Dreif. Leben 18, 9. — „Des Seelen-Geistes Wille ist ewig: was in des Seelen-Geistes Willen eingefasset wird, das nimt die Seele mit, wenn sich Leib und Seele voneinander scheidet.“ Dreif. Leben 12, 2. Vgl. 12, 25. 14, 46.

---

[1] 40 Fragen 6, 10.

[2] ebenda.

[3] Für das einzelne muß ich auf Elert a. a. O. S. 33 ff. verweisen.

[4] Ein paar ganz knappe Andeutungen gibt Elert a. a. O. S. 5 f., der im übrigen die historische Frage nicht in seine Untersuchung aufgenommen hat. Für das Ganze verweise ich auf die zahlreichen Bemerkungen von Seeberg zur Geschichte des Willensprimats in seiner Dogmengeschichte III 1913 ^{3} und auf Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 1921 ^{10} S. 235 ff. 276 ff.

[5] Lasson a. a. O. S. 98.

wird[1], sondern auch seine Vorstellung von der Seele beeinflußt: „Also sint alliu dinc in der sele luterr und edeler denne sie sin in der welte . . . Niemer ist diu sele komen in ir bloze nature, sie envinde alliu dinc in ir gebildet in der vernüftigen welt, diu unbegrifelich ist, enkein dank hoeret dar zuo“[2]. Noch stärker als in dieser Auffassung der Seele als der Vernunftwelt, in der die Dinge abgebildet sind, offenbart sich seine intellektualistische Einstellung in dem bezeichnenden Nachweis der Identität mit Gott, den er auf Grund der Einheit von Sein und Erkenntnis führt und der nun auch in psychologischer Beziehung den oben dargelegten, neuplatonisch beeinflußten Alleinheitsgedanken bestätigt. „Got machet uns sich selber bekennende unde sin wesen ist sin bekennen und ez ist daz selbe, daz er mich machet bekennende unde daz ich bekenne, und dar umbe ist sin bekennen min . . . Und wan denne sin bekennen min ist unde wan sin substancie sin bekennen ist unde sin nature unde sin wesen, dar nach so volget, daz sin wesen unde sin substancie unde sin nature min ist“[3]. Neben solchen Äußerungen Meister Eckharts, die die Vernunft, die ideelle Anschauung der Dinge in sich selbst, die Erkenntnis deutlich zum eigentlichen Wesen der seelischen Tätigkeit erklären, findet man auf der anderen Seite bei ihm eine kräftige Betonung des Willens. Sie ist die Grundlage seiner praktischen Mystik. Denn einmal ist die Einigung mit Gott ebensosehr Gnadengeschenk wie Willenshingabe des Menschen. Insofern bekommt der Wille sogar den Vorrang vor der Vernunft: „Der ist edeler unde hat von nature, daz er sich wirfet in die unwizzenheit, diu got ist. Da wil der wille got begrifen über allez bekentnis und er begrifet daz er wil unde der unbekante got dringet und drüket sich in den willen, also daz der wille got begrifet und ein wirt mit gote“[1]. Und andererseits ist ja auch das Ausgehen des Menschen aus dem eigenen Willen eine Willenshandlung. Damit beruht auch seine Ethik ganz auf dieser Grundlage. Ich brauche nur an die Bestimmung der Sünde als Eigenwillen zu erinnern. Ihr entsprechend hat Meister Eckhart seine Ethik auch ausgesprochen nicht-intellektualistisch definiert: „die tugent und alles gut lyt in dem gutten willen.“ „In der warheit, mit dem willen vermag ich alle ding.“ Die „minne ligt alzu mal in dem willen, wer mer willen hat, der hat och mer der minne“[2]. Von dieser Betonung des Willens zeugt auch seine Gesinnungsethik, die auf die gute Absicht, den Willen dringt, der vor Gott auch da gilt, wo die Macht, das Gute zu tun, fehlt[3]. Diese Stellung in der Sittlichkeit hat der Wille dann in der gesamten deutschen Mystik behalten. Dem hat, wie wir sahen[1], die „Theologia deutsch“ wenigstens ansatzweise auch die Erkenntnis eines Willens in Gott und seines Wollens in den Kreaturen hinzugefügt, ohne doch damit die Psychologie und die Spekulation so zu durchdringen wie Böhme. Damit ist ein Stück der voluntaristischen Überlieferung aufgenommen, an das Böhme anknüpft. Der große Fortschritt ist bei ihm, daß er den Willen nun auch theoretisch in seiner Psychologie zur Geltung bringt und ihn in der Ausgestaltung seines Gottesbegriffs und seiner Metaphysik zu grundlegender Bedeutung erhebt.

---

[1] s. o. S. 86 Anm. 1.

[2] Pfeiffer 90, 24. 34 ff.

[3] Pfeiffer 40, 12 ff. Ähnliche Stellen außer dieser bei Hauck a. a. O. V S. 288 Anm. 3.

---

[1] Pfeiffer 496, 20 ff.

[2] Reden der Unterscheidung S. 15, 16. 35. 16, 25. Diederichs. — Ein vereinzeltes Beispiel intellektualistischer Ethik gibt, wenn ich den Abschnitt aus dem Zusammenhang recht deute, eine Stelle der „Theologia deutsch“: „Also wirt auch alle bekenntnisße der teyle zu nichte, wen daß gantz bekant wirt und wo daß gut bekant wirt, do muß eß auch begeret und geliebet werden, also daß alle andere liebe, da mit der mensche sich selber und andere dingk liebe hat gehabt, gantz zu nichte wirt. Und dy bekenntnisße bekennet auch daß beste und daß edelste yn allen dingen und hatt eß lieb yn dem waren gut und nicht umb anderß dan umb daß ware gut.“ (23, 18 ff. Uhl.) Es ist dabei bezeichnend, wie die „Theologia deutsch“ an dieser Stelle, die einen eigentümlichen, sonst abgestreiften platonischen Rückstand enthält, vom Begriff der Erkenntnis her zu einer Folgerung kommt, die sie doch selbst aus der Erfahrung heraus widerlegen kann: „Manig mensch weyß wol, waß recht oder unrecht ist, und ist und wirt doch nit gerecht.“ (46, 33 Uhl.)

[3] Reden der Unterscheidung S. 15, 35 ff. Diederichs. Im übrigen verweise ich hier auf Lasson a. a. O. S. 221 ff., der diese Seite an Eckharts Einschätzung des Willens besonders stark und beinahe einseitig unterstrichen hat.

2

Hier spürt man wieder den Einfluß einer neuen gedanklichen Umwelt, die auf Luther zurückgeht. Die voluntaristische Darstellung des menschlichen Innenlebens hat einen neuen gewaltigen Anstoß bekommen durch die sittliche Beurteilung des Menschen bei Luther, die in ihm einen lebendigen, die Seele durch und durch beherrschenden Eigenwillen am Werke sieht. Luther hat hier ohne Frage an die praktisch-voluntaristische Seite der Mystik anknüpfen können[2], aber er hat doch das „Gebresten“ der Erbsünde als Konkupiszenz, d. h. Selbstliebe noch viel schärfer sehen gelehrt. Denn es ist ihm unmöglich, neben einer solchen Einschätzung des Menschen doch zugleich noch ein langsames Sterben und Läutern des Willens, ein Eingehen in die Gelassenheit als den Weg zu Gott zu beschreiben. Dazu ist der Ich-Wille im Menschen viel zu geschäftig und stark, er muß ganz gebrochen und zur Einigung mit dem göttlichen Willen von Gott selbst gezwungen werden. Damit hat Luther als den tiefsten Kern der menschlichen Natur ein Begehren, einen steten, auf sich selbst gerichteten Willen festgestellt, der sich schon im Unbewußten gegen die Forderung Gottes sträubt[1]. Diese Auffassung des Menschen ist in das protestantische Allgemeinbewußtsein übergegangen und ist von jeder neuen Formulierung des Erbsündengedankens bekräftigt worden, so noch wieder von der Konkordienformel, die die Lehre der Apologie von der Erbsünde als einer „angeborenen bösen Art und inwendigen Unreinigkeit des Herzens, bösen Lust und Neigung“ bestätigt hat[2].

---

[1] s. o. S. 99 f.

[2] vgl. A. V. Müller, Luther und Tauler, 1918, S. 35 ff. Holl a. a. O. S. 137.

3

Auf Grund dieser von Luther ausgehenden sittlichen und religiösen Überlieferung hat Böhme nicht nur seine Psychologie, sondern auch seine Metaphysik gestaltet, indem er seine voluntaristischen Begriffe zur Verdeutlichung des Gott-Welt-Prozesses verwendet. So unbestreitbar diese Tatsache ist, so wenig selbstverständlich war sie doch. In seiner Psychologie liegt an und für sich keine Notwendigkeit, sie im spekulativen Sinn zu erweitern. Wohl aber kommen dem die Grundgedanken seiner Metaphysik selbst entgegen. Das darf man nicht übersehen, denn erst dadurch wird deutlich, wie auf den Dualismus in Böhmes Weltanschauung die Gedanken Luthers von zwei Seiten eingewirkt haben: durch den Einfluß auf seine Psychologie und durch die Konsequenzen aus den beiden von Luther übermittelten spekulativen Grundideen. Einmal ist es der Allmachtsbegriff, der willensmäßiges Gepräge trägt. Mag diese Allmacht auch, wie die omnipotentia generalis Luthers und die Lebensenergie Böhmes, ohne bestimmte Ziele dahinstürmen, so ist doch „Wille“ der einzige Ausdruck, mit dem sie sich verdeutlichen läßt. Bei Luther, für den hinter ihr letztlich ein einheitlich gedachter, übergreifender Gottesgedanke steht, der der Träger dieses allmächtigen Willens ist, ist das selbstverständlich. Aber auch für Böhme, bei dem der ins Metaphysische umgesetzte Allmachtsgedanke auf Grund des strengen Dualismus eine wirkliche Einheit im Gottesbegriff nicht geben kann, sind keine anderen Begriffe zur Beschreibung verwendbar als diese voluntaristischen: Zorn- und Liebewille stehen gegeneinander, beide gleich allmächtig. Und genau mit derselben Wendung, die Böhme aus dem Allmachtsgedanken zum kosmischen Lebensprinzip nimmt, gleitet die ursprünglich nur der Allmacht angehörende Willensbestimmung herab in alle Einzelheiten des Naturverlaufs und läßt sich dort im Großen wie im Kleinen bis ins Wachstum der Pflanze hinein verfolgen, wie ich das eingangs gezeigt habe[1].

---

[1] Natura preter se ipsam nullum sibi statuit obiectum, in quod feratur et intendat; se solam videt, querit et in omnibus intendit, ceteraque omnia, ipsum quoque Deum in medio, quasi non videat, transit et in se ipsam dirigit . . . natura . . . se ipsam statuit in locum omnium et in locum etiam Dei solumque ea querit, que sua sunt, non que Dei. Römerbr. II 185, 11 ff. Ficker. — Vgl. dazu vor allem Holl a. a. O. S. 62 ff. 136 ff.

[2] Form. Concordiae II. Pars: Sol. Decl. I: De peccato originis S. 576 Müller-Kolde[11].

Zu derselben Folge führt der dualistische Grundzug der Metaphysik Böhmes. Er ruht, wie wir sahen, ursprünglich auf sittlicher Grundlage und ist auch noch in seiner rein spekulativen Verwendung gänzlich von den sittlichen Begriffen Luthers durchtränkt. Unter dieser Voraussetzung ist eine andere als eine willensmäßige Fassung des Gegensatzes gar nicht möglich. Denn bei der unbedingten Realität, die auch dem Bösen zukommt, stehen hier zwei gewaltige Mächte im Kampf miteinander, die beide sich selbst zur Herrschaft bringen wollen. Und wiederum werden mit der spekulativen Umdeutung des Widerstreites von gut und böse die ursprünglich rein sittlich verwendeten Willenskräfte auf die gesamte Natur übertragen. Somit verbinden sich in Böhmes Metaphysik die beiden grundlegenden Prinzipien, um eine Lage zu schaffen, die die Unterbauung und Durchdringung mit seiner voluntaristischen Psychologie ermöglicht.

---

[1] S. 17 f.

Dieser von zwei Seiten her unter dem Einfluß Luthers gebildete Voluntarismus in der Gedankenwelt Böhmes gibt auch die Antwort auf die Frage, die sich nach dem bisherigen Verlauf der Untersuchung erhebt: Wie stimmt die jeweils beobachtete metaphysische Umbiegung von Gedanken, die ursprünglich rein vom Gottesbegriff oder der Sittlichkeit aus gedacht waren, zusammen mit dem Eindruck, der sich uns bei der Gegenüberstellung mit der deutschen Mystik ergab[1], daß gerade ein personalistisches Moment das Unterscheidende in Böhmes Gottesbegriff ausmacht? Von vornherein ist zuzugeben, daß wir bei Böhme keinen Personbegriff im Sinne Luthers vor uns haben. Sondern es hat sich gezeigt, daß weder hinter seinem Allmachtsgedanken noch hinter seinem Zornesbegriff ein einheitlicher, umspannender Gotteswille steht. Und doch haftet an seiner Gottesanschauung etwas Personalistisches, das sie auf den ersten Blick von der der Mystik unterscheidet. Das liegt einmal daran, daß, wie schon oben gezeigt, Böhme auf seine Weise das Machtvolle an der Gottesidee zu starkem Ausdruck gebracht hat; sodann aber an der kräftigen Herausarbeitung der Willensmotive, die er als Form des Allmachtswillens in Gott und im gesamten Kosmos gesehen hat. Es ist zwar nicht ein Gotteswille, den er erkennt, wohl aber ein doppelter: Liebe und Zorn, die beide mit gleicher Allmacht ausgestattet sind. Er findet zwar letzten Endes keinen einheitlich-persönlichen Gott, wohl aber handeln die zwei Willen in Gott mit geradezu persönlicher Bestimmtheit, jeder nach seinen Zielen. Mit jedem von beiden kann der Mensch den persönlichen Zusammenstoß erleben. Vom Zorn wird er in die Sünde und ins Verderben gerissen. Der Liebe, dem eigentlichen Gott gegenüber, entfaltet sich der ganze Reichtum der inneren Erfahrung, der in Böhmes

---

[1] S. 91. S. 101.

Frömmigkeit lebt. Freilich ist es so, daß gegenüber der Form, in der ihm jeweils der offenbare Gott handelnd entgegentritt, der andere Wille, in dem er sich ebenfalls enthüllen kann, gänzlich zu verschwinden scheint und daß erst auf theoretischem Umwege, in der Notwendigkeit des Gegensatzes und in der Zurückführung auf den Ungrund die Einheit des Gottesgedankens gefunden werden kann. Trotzdem hat Böhme durch den Voluntarismus sein Gottesbild lebendig gemacht und wenigstens versucht, den metaphysischen Charakter Gottes als der umfassenden Quelle alles Lebens durch personalistische Gedanken auszugleichen. Die Überlegenheit, die er damit der deutschen Mystik gegenüber gewonnen hat, verdankt er Luther.

Überblickt man den Einfluß Luthers auf Böhmes Spekulation im Ganzen, so kann man wenigstens für die wichtigsten Punkte geradezu ein Gesetz feststellen, nach dem sich diese Einwirkung vollzogen hat. Jeweils ist ein bestimmter Ausgangspunkt zu erkennen, der Böhme den Anstoß gegeben hat und den er zum Teil auch in seiner ursprünglichen, lutherischen Form — ich erinnere z. B. an den Gegensatz von Zorn und Liebe — aufnimmt. Mit diesen Gedanken vollzieht er dann jedesmal eine Wendung, indem er sie ins rein Metaphysische umschlagen läßt. Aus der Allmacht wird sein Lebensbegriff; der sittliche Dualismus verwandelt sich bei ihm in ein spekulatives Grundprinzip. Rationale Erwägungen, die Luther fremd sind, treten hinzu, so daß letzten Endes die Lösungen der Hauptprobleme ganz verschieden ausfallen, obwohl sich beide im Ausgangspunkt ihres Denkens so nahe berühren. Sowohl den Widerstreit von Allmacht und Freiheit als die Frage des Bösen hat Böhme rationalisiert: entweder hat er die Gegensätze harmonisch gegeneinander abgeschliffen, wie bei der Freiheitsidee, oder sie in ihrer Notwendigkeit rational postuliert, wie das Böse. Damit tritt ein idealistisches System an die Stelle, wo für Luther nur Glaubensaussagen galten, bei denen er sich die Mitwirkung der Vernunft sehr dringlich verbat. Aber trotz dieser Rationalisierung, die Böhme an diesen letztlich sich ergebenden Fragen vornimmt, bricht doch immer wieder der Eindruck der irrationalen Wirklichkeit, die er in Luthers Gefolgschaft so ernst und wahr zu sehen gelernt hat, mächtig bei ihm durch. Sein Dualismus reißt den einheitlichen Gotteswillen auseinander, und es bedarf hoher spekulativer Gedankengänge, um wenigstens eine Art von Einheit wiederherzustellen. Und bis hinein in die Einzelheiten seiner Naturanschauung läßt sich der Nachhall von Luthers schaffendem, machtvollem, willensstarkem Gottesbegriff spüren. Daß es nicht nebensächliche Punkte, sondern die entscheidenden Antriebe für das Denken Jakob Böhmes sind, die sich somit auf Luther zurückführen lassen, braucht hier nur noch festgestellt zu werden. Das zeigt der Aufbau seines Systems; das zeigt sein Entwicklungsgang, in dem wir diese Grundzüge von Stufe zu Stufe immer reiner hervortreten sahen; das lehrt die Gegenüberstellung zur deutschen Mystik. Ja, auch er selbst hat den Allmachtsgedanken und den Dualismus in enger Beziehung zueinander als die treibenden Kräfte für die tiefere Erforschung des „Centrums aller Wesen“ empfunden[1].

Hingegen muß noch ein abschließendes Wort über die Art der Beziehungen, die sich zwischen Luther und Böhme ergeben haben, gesagt werden. Sie tragen rein ideengeschichtlichen Charakter. Aus dem durch Luther veränderten Gesamtbewußtsein heraus hat Böhme neu geschaffen. Die Unmöglichkeit, einen literarischen Zusammenhang herzustellen, hat, so sehr sie einerseits zu bedauern ist, nun aber doch die gute Seite, daß sie die Eigenart von Luthers Einwirkung auf Böhme besonders klar ans Licht bringt. Es handelt sich bei Böhme nicht um die Abhängigkeit in einzelnen bestimmten Sätzen, sondern er knüpft in seiner Spekulation an ursprünglich anders, rein religiös und sittlich gemeinte Gedankengänge an, die sich in der kirchlichen Umwelt fortgepflanzt haben. Luthers Ideen haben in ihm neue Zeugungskraft bekommen. Böhmes Abhängigkeit besteht vielfach nur darin, daß er von denselben Punkten aus zu denken unternommen hat, die auch für Luther im Vordergrunde standen. Vor allem ist er wieder von einem machtvollen Gottesbegriff und einer strengen Sittlichkeit ausgegangen, so daß er zu der Übereinstimmung mit Luther an vielen Punkten nicht durch entlehnte Sätze, sondern durch die Notwendigkeit der Sache selbst gekommen ist. So sind sich bei ihm wirkliche Übernahme und selbständige Neuschöpfung begegnet.

---

[1] s. o. S. 130 f.

Es bleibt nun nur noch übrig, die Leistung Jakob Böhmes, die er mit der Aufnahme dieser Gedanken Luthers vollbracht hat, in ihrer Bedeutung klarzustellen. Wie mir scheint, läßt sich das am besten entwickeln an der Gegenüberstellung zu dem einzigen ihm voraufgehenden nachreformatorischen System, das seiner Philosophie in Deutschland zur Seite gestellt werden kann, der Spekulation Valentin Weigels. Zugleich läßt sich dadurch die Frage beantworten, inwieweit etwa Zwischenglieder in der Verbindung von Luther und Böhme festzustellen sind. Unter diesem Gesichtspunkt seien zunächst einige Bemerkungen über Schwenckfeld voraufgeschickt, dem in beschränktem Umfange eine solche Mittlerschaft für die Beziehungen zwischen Luther und der Spekulation Böhmes zuzuschreiben ist[1].

---

[1] Ich beabsichtige damit natürlich nicht, die Quellen für die Philosophie Böhmes in vollem Umfange auszuschöpfen. Das hätte sowohl bei der deutschen Mystik als auch hier eine sehr viel ausführlichere Untersuchung erfordert. Auch Paracelsus wäre dazu neu heranzuziehen. Ich behandle ihn im Zusammenhang dieser Fragen nicht mit, weil nach den S. 5 erwähnten Arbeiten von Harleß und Wyneken an der Übernahme

4. Abschnitt

Das Verhältnis von Böhmes Spekulation zu Schwenckfeld und Weigel

Daß zwischen Schwenckfeld und Böhme wichtige Fäden laufen, erhellt nicht nur aus der gelegentlichen polemischen Bezugnahme Böhmes auf ihn[1], sondern läßt sich von vornherein daraus erschließen, daß Böhme gerade unter den zahlreichen schwenckfeldisch gesinnten Adligen der Oberlausitz und Schlesiens seine Anhänger gefunden hat. Vor allem Karl Ender von Sercha auf Leopoldshain bei Görlitz, der den Anstoß zur handschriftlichen Verbreitung von Böhmes „Morgenröte“ gegeben hat und an den auch ein Teil der Sendbriefe gerichtet ist, war Schwenckfelder[2]. Von ihm sind Böhme möglicherweise die Schriften Schwenckfelds nahegebracht worden, soweit er sich nicht schon selbst damit beschäftigt hatte. Jedenfalls dürfen wir bei Böhme eine ziemlich umfangreiche Lektüre Schwenckfelds, namentlich des späteren, annehmen. Allerdings erstrecken sich ihre Berührungen entsprechend der unphilosophischen Natur Schwenckfelds zumeist auf die Frömmigkeit und eigentliche Theologie und werden uns in einzelnen Punkten später noch begegnen[3].

---

zahlreicher Vorstellungen aus ihm bei Böhme nicht gezweifelt werden kann und er mir andererseits — etwa auch nur als Mittler für die spekulativen Beziehungen zwischen Luther und Böhme — auf die Struktur des B.schen Systems, auf die es mir ankommt, entgegen meiner ursprünglichen Annahme nicht wesentlich eingewirkt zu haben scheint. Seine Naturbetrachtung ist ja auch nichts weniger als ein System. Insofern ermöglicht Weigel den fruchtbareren Vergleich. Hingegen wird er bei den theologischen und religiösen Fragen mehrfach zu berühren sein.

[1] Sendbr. 12, 54 ff. Siehe dazu S. 213.

[2] Neues Laus. Magazin 33, 1857, S. 371 ff.

[3] Für Schwenckfeld verweise ich auf die Abhandlung von Em. Hirsch, Zum Verständnis Schwenckfelds (Festgabe für

Kosmologische Gedanken zu entwickeln, hat Schwenckfeld nur an einem Punkte Veranlassung genommen: bei seiner Abendmahlslehre. Und zwar hat er dabei trotz seiner Kampfstellung gegen Luther doch ein gut Teil lutherischer Gedanken aufgenommen. Vor allem zeigt sich an ihm, wie stark und selbstverständlich Luthers Allmachtsbegriff gewirkt hat. Selbst an dem Punkte, wo er zu Luther in den schärfsten Gegensatz tritt, bei der Ubiquitätslehre, liegt es auf der Hand, wie sein eigener Allgegenwartsgedanke ganz auf Luther beruht. Er unterscheidet zwei Arten der Allgegenwart, eine natürliche, auf Grund der Schöpfung gegebene und eine, die Gott allein mit den Gläubigen verbindet, zu der auch die Einwohnung im Sakrament gehört[1]. Die natürliche ist ihm gleich Luther praesentia potentiae, „die gegenwertigkeit der macht, krafft und gewalt Gottes und seines Worts, die da zu dem wercke der schöpffunge Gottes gehöret. Solche gegenwertigkeit ist Gotte eerlich, zeiget seine Maiestet, gewalt, wissenschafft und Regiment an, daß Er ein Herr aller Dinger ist“[2]. Freilich hat er den mit der Allmacht verflochtenen

---

Karl Müller, Tübingen 1922, S. 145 ff.), die mir bei meiner Beschäftigung mit ihm ein ganz unschätzbarer Führer gewesen ist.

[1] Corpus Schwenckfeldianorum III 209 ff.

[2] C. S. III 210, 38 ff. — Sein Unterschied von Luthers Ubiquitätslehre besteht in einer verschiedenen Deutung der „Rechten Gottes“. Während sich Luther darüber klar ist, daß ein unräumliches Sein ein gleichzeitiges Sein an allen Raumpunkten in sich schließt (WA 23; 132, 19 ff.), möchte Schw. ihm einen Raum außerhalb des Raumes „im himmlischen Wesen“ (C. S. III 219, 33; vgl. 213, 9 ff.) aufsparen, an welchem „Orte“ er auch das vergottete Fleisch Christi, das kraft seiner menschlichen Natur nicht überall sein kann, unterbringt. (C. S. III 221, 35 ff. 530, 5 ff.) Luthers Auffassung bleibt ihm daher ein blanker Widerspruch: „Wie es aber bey einander bestehen kan, im Baumblatte oder im Brote sein und an keinem orte noch stelle sein, werdet jhr weiter auß Gottes gnaden bedencken.“ (C. S. III 213, 32.)

Allgegenwartsgedanken wie auch diese selbst nie mit der Lebendigkeit wie Luther und Böhme schildern können. Dazu fehlte ihm die Kraft der Anschauung und die Macht der Sprache. Wohl aber hat er das Gesamtverhältnis Gottes zu den Kreaturen auf die klare panentheistische Formel gebracht, die wir bei Weigel wiederfinden werden und die auf Böhme in besonderem Maße gewirkt hat: „Gott ist aber durch seine Rechte oder durch seine macht Christum dennoch also in allen Creaturen, daß Er auch außwendig allen, über allen und von allen Creaturen gesondert ist, das ist, Er hat durch seine allmechtige weißheit die Creaturen außwendig Ihm ins eusserliche, creatürliche wesen gesetzt und hat doch sein Göttlichs eigens wesen für sich außwendig und gescheiden von allen Creaturen. Er wirt von keiner Creatur beschlossen, umbfangen und begriffen. Herwiderumb aber werden alle Creaturen in Ihm beschlossen und erhalten"[1]. Genau so sagt Böhme: „Gott ist in allem Wesen, aber nicht alles Wesen ergreifet Ihn"[2]. So hat Schwenckfeld, wenn auch stark abgeschwächt, an diesem Punkte Luthers Allmachtsgedanken bewahrt, den Böhme dann mit ursprünglicher Frische wieder zum Leben erweckt hat[3].

---

[1] C. S. III 210, 14 ff.

[2] Gegen Tilke I 174.

[3] Wenigstens anhangsweise möchte ich noch Schwenckfelds Stellung zu zwei uns hier ebenfalls interessierenden Fragen berühren, die jedoch so ist, daß sie nicht auf B. gewirkt haben kann. 1) ist er — wenigstens ein vorsichtiger — Gegner von Luthers Unfreiheitslehre. Der Wiedergeborene muß aus der Gnade Gottes den freien Willen haben, das Gute zu tun (C. S. III 576 ff., vgl. Hirsch a. a. O. 159 f. und Holl a. a. O. S. 427 Anm. 7); freilich ist damit nicht etwa der Verdienstgedanke zu verbinden (III 577, 34). Nur der alte Mensch ist unfrei zum Guten. Wie verhältnismäßig nahe er damit Luther noch steht und wie anders sein Gedankengang ist als der Böhmes, liegt auf der Hand. 2) hat er eine Ableitung des Bösen aus Gott stets abgelehnt. (C. S. II 453, 15 ff. III 934, 34 ff. unter Zustimmung zu Art. 19 der Conf. Aug.)

Während man Schwenckfeld wenigstens an diesem Teil eine gewisse Vermittlerrolle zwischen Luther und Böhme zuschreiben kann, zeigt das System Valentin Weigels kaum eine Spur davon[1]. Im Gegenteil, man bemerkt an ihm eine so überraschende Neuverkörperung der spekulativen Ideen der deutschen Mystik, daß man sich manchmal in Schriften Meister Eckharts oder die „Theologia deutsch“ zurückversetzt glauben könnte, wenn nicht unter dem Einfluß des Paracelsus und der reicheren naturwissenschaftlich-mathematischen Bildung seiner Zeit, an der er nennenswerten Anteil hatte, eine lebendigere Naturanschauung in seiner Kosmologie zum Ausdruck käme. Den neuplatonischen Grundcharakter zeigen handgreiflich schon eine Reihe von einzelnen Zügen. So wirkt die Bestimmung der ewigen Welt als der Anschauung der Ideen bei ihm nach: „Die Ewigkeit hat nichts vergangenes noch zukünfftiges. Sondern alle ding sind in einem gegenwertigen anschaun“[2]. So ist die Entwicklung, die aus der Ewigkeit in die endliche Welt führt, auch für ihn ein

---

[1] Für Weigel, dessen literarischer Nachlaß erst unsicher bestimmt ist, halte ich mich an die von Jul. O. Opel, Valentin Weigel, Leipzig 1864, und Aug. Israel, M. Valentin Weigels Leben und Schriften, Zschopau 1888, wesentlich übereinstimmend für echt erklärten Hauptschriften. Von besonderem Wert ist die von Israel S. 97 ff. herausgegebene Schrift: Von der Seligmachenden erkentnüs Gottes, nach der Heiligen Dreyeinigkeitt. — Böhmes Kritik an Weigel erstreckt sich wie bei Schw. auf einen Punkt seiner Christologie: „So will Weigel haben, Maria sey nicht Joachims und Annä Tochter, und Christus habe nichts von uns angenommen, sondern sie sey eine Edle Jungfrau.“ Sendbr. 12, 59. Insofern als in Maria die göttliche Jungfrau Sophia wieder erstanden ist, stimmt das wohl, meint B. „Aber was hülfe mich das? wo bliebe meine Seele und meine in Adam verblichene Wesenheit, als das Paradeis-Bilde, so nicht Christus unser Seelen Essentz hätte in sich genommen und das verblichene Bilde wiederum zum Leben erboren?“

[2] Von der seligmachenden Erkenntnis cap. 7 S. 101 Israel.

Ausfließen. Ja, bei ihm kehrt auch die gewisse psychologische Verlebendigung wieder, die der Neuplatonismus dem Verhältnis der abgeleiteten Mannigfaltigkeit zur anfänglichen Einheit zu geben weiß und die auch Meister Eckhart kennt: „Ein jegliches Ding begehret seines Uhrsprungs unnd kömmet nicht ehe zu Ruhe, es habe denn besessen sein fürgestecktes Ziel und verordentes Ende“[1]. Höchst wichtig ist für ihn die wiederum echt neuplatonische Auffassung der Bewegung, des bis in die Erscheinungswelt hinabreichenden Wirkens, das zu diesem Abhängigkeitsverhältnis führt: „Alle wirckung und bewegung wird furgenomen aus mangel und aus einem gebrechen“[2]. Bei ihm tritt also wieder die Auffassung des Tuns und Wollens als des Verlangens nach Ergänzung zutage, die bei Plotin zu den reinen Negationen, d. h. dem Ausschluß all dieser auf einem Bedürfnis beruhender Aussagen in seinem Gottesbegriff führt und damit ein fühlbares Mißverhältnis zu dessen sonstiger Bestimmung als überströmender Ursache des Seins hervorruft[3]. Wie bei ihm, so hängt auch bei Weigel von dieser Grundüberzeugung die Formulierung seiner Gottesanschauung, der wir uns nun genauer zuwenden müssen, ab. Denn „Gott ist dürffloß und ohn allen mangell, drumb bleibt er wircklos in ihm selber“[4]. „Gott ist für sich selbst in Ewigkeit all Willenloß wie Affectloß, er wil nichts“[1], er ist, wie Weigel ein andermal sagt, „ein angenehmer, süsser Stillestand“[2]. Aber nur in sich selbst, „absolute“ betrachtet, ist Gott „Personloß, Zeitloß, Statloß, wirckloß, willloß, affectloß . . . weder Vater noch Sohn, auch Heiliger geist“, dagegen „respectu creaturarum“, in seiner endlichen Offenbarungsform in den Kreaturen, deren Sein in ihm beruht, „wirdt er Persönlich, wircklich, willende, begehrende, nimbt affect an sich oder laßet ihm unserthalben Personen und affect Zuschreiben“[3]. So erhält Gott erst in der Beschränkung in der Kreatur einen Willen, ja, streng genommen, darf man auch hier die Bestimmung seiner Willenlosigkeit noch nicht aufgeben: Er „wird zum Willen, und bleibet doch willen loß . . . in, mit und durch die vernunfftige Creatur wirdt er wollende ohne willen“[4]. Weigel gibt hier also in voller Reinheit den Gottesgedanken der „Theologia deutsch“ wieder.

---

[1] Vom Ort der Welt, Halle 1613, cap. 20. Für Plotin s. Zeller a. a. O. III 2 S. 547 ff. 553 ff. Meister Eckhart sagt über die Kreaturen: „die hant alle ein ruofen, wider in ze komende, da sie uz geflossen sint. Allez ir leben und ir wesen daz ist allez ein ruofen und ein ilen wider zuo dem, von dem sie uz gangen sint.“ Pfeiffer 93, 13 ff. Vgl. auch: Von der göttl. Tröstung S. 19, 13 ff. Strauch.

[2] Von d. seligm. Erkenntnis c. 7 S. 102 Israel.

[3] Vgl. Zeller a. a. O. III 2 S. 537 ff. 547 ff.

[4] Anschließend an die Anm. 2 zitierte Stelle. Vgl. De bono et malo in homine, o. O. 1619, cap. 7 S. 25.

So erhält Weigel ein eigentümliches Verhältnis zwischen Gott und den Kreaturen. Gott wirkt zwar alles: „Der willen, den du hast, ist nicht dein, sondern Gottes, der durch dich ist wollende geworden“[5]. Gott ist „aller wesen, aller lebendigen leben, aller wollenden wille, aller weisen weißheit, aller vermögenden vermögenheit. Er ist ein Brunquell und urssach aller dingen, Auß ihm entspringet alles wesen, alles leben“[6]. Aber welch ein Schatten ist dieser Alleinwirksamkeitsgedanke! Welche Ohnmacht liegt in diesem zwar in den Kreaturen wollenden und schaffenden, aber eigentlich doch auch hier wie in sich selbst „wircklosen“ Gott! Zudem hat Weigel uns über den Sinn und die Möglichkeit dieses „Wollens ohne Willen“ im Dunkel gelassen. Dieser schwache Gedanke der Allwirksamkeit Gottes hindert darum auch nicht, daß Weigel das Verhältnis zwischen Gott und Welt in allererster Linie substantiell denkt, genau wie wir es an der Mystik sahen. Ich stelle eine charakteristische Äußerung voran: „Das 1 ist ein wesen aller Zalen. Also ist Gott ein Wesen aller geschaffenen Dingen und ist in allen, und alle Dinge sindt in ihme . . . Wie nu das einß ist in allen Zalen, und alle Zalen sindt in dem einß. Also ist Gott in allen Creaturen, und alle Creaturen sindt in Gott als ein finsternus im licht und Gott ist in der finsternus. Also Kombt ex unitate omnis numerus. Also Kombt aus Gott alle Creatur“[1]. Diese Parallele zeigt aufs deutlichste, wie numerisch bei Weigel die Einheit von Gott und Kreaturen gedacht ist. Das ist ein Ausdruck für seinen aus der Mystik übernommenen substantiellen Gottesgedanken, der in seiner Beziehung zur Welt von den schwachen Ansätzen einer Allmachtsanschauung nichts mehr spüren läßt. „Kreatur gehet und stehet, lebet und schwebet nicht in jhr selbst, sondern in Gott, sie henget an Gott wie ein Schatten an der Wandt. Also stehet Himmel und Hell, Engel und Teufel in Gott und haben das Wesen und Leben von Gott und nichts von jhnen selbst“[2]. Am deutlichsten sprechen für diese Auffassung des Gott-Welt-Verhältnisses die räumlichen Begriffe, mit denen Weigel mit Vorliebe das allumfassende Wesen Gottes verdeutlicht: Gott ist „aller Örter ortt“[3], er ist „ein Centrum unnd wesen aller dinge, er ist auch Circulus und capax tabernaculum omnium“[4]. „Gott ist ein ort und begriff aller

---

[1] Vom Ort der Welt, Halle 1613, cap. 26.

[2] ebenda cap. 19.

[3] V. d. seligm. Erkenntnis c. 1 S. 97 Israel.

[4] V. d. seligm. Erkenntnis c. 6 S. 101 Israel.

[5] ebenda c. 6 S. 101.

[6] ebenda c. 10 S. 105.

---

[1] V. d. seligm. Erkenntnis c. 23 S. 120 f.

[2] Kurtzer Bericht und Anleitung zur Teutschen Theologey. Aus: Philosophia mystica, Neustadt 1618, S. 150.

[3] V. d. seligm. Erkenntnis c. 2 S. 98.

[4] De bono et malo in homine, o. O. 1619, c. 3 S. 4.

Creaturen und wird von keinem begriffen“[1]. Wie der letzte Satz zeigt, ist dabei zugleich das Verhältnis Gottes zur Welt auf die deutliche panentheistische Formel gebracht, die wir schon bei Schwenckfeld fanden. In seiner Vorliebe für Paradoxien sagt Weigel daher: „Gott ist alle ding und doch der dingen keines“[2].

In diese Alleinheit ist nun aber auch das Böse aufzunehmen. Weigel hat das gesehen, aber es charakterisiert sein kühles Denken, daß er hier — genau so übrigens wie beim Freiheitsproblem — die fundamentale Spannung nicht empfunden hat. Freilich ist sie für ihn dadurch gemildert, daß er die neuplatonische Auffassung des Bösen als μὴ ὄν vertritt. Im 17. Kap. des Libellus de vita beata, das die Überschrift trägt: Quod bonitate mundus regatur et quod peccatum seu malum sit defectus sive nihil, beweist er echt platonisch aus der Identität von Gott, der das absolute Sein ist, und höchstem Gut und aus dem Selbstgenügen Gottes: Malum esse nihil, seu nullum esse malum[3]. Das sucht er im folgenden Kapitel im einzelnen an den Bösen zu zeigen auf Grund der Gleichung: Quanto enim quid magis deficit et declinat a summo Ente, tanto magis desinit esse, sicut diabolus bene dicitur non esse et praeteritur quasi eius esse, cum ab uno summo bono defecerit ad nihilum[4].

---

[1] De bono et malo c. 4 S. 7. Vgl. auch: V. d. seligm. Erk. c. 19 S. 115 Israel. Vom Ort der Welt, Halle 1613, c. 9. c. 10. Dort auch die an Meister Eckhart erinnernde (s. S. 87 zu Anm. 3) Zuspitzung: „also dz auch eine Mücke nicht möchte ausserhalben Gott leben.“ c. 27.

[2] Von d. seligm. Erk. c. 2 S. 98 Israel.

[3] Halle 1609, S. 119.

[4] ebenda S. 128. — Oder an anderer Stelle: „Nun eine jede Creatur hatt nothwendig zwey ding in ir, das gute und das böse, das gute von Gott als Wesen, Leben, Liecht, Geist etc. das böse von jhr selber, das ist jhr eygen nichts.“ Kurtzer Bericht und Anleitung zur Teutschen Theologey. Philosophia mystica S. 144.

Wenn die Sünde auch daneben immer als Eigenwille zu bezeichnen ist, so ist sie doch in erster Linie ein Abfall zum Nichts, dem gegenüber das Gute allein „Wesen“ ist: „Wenn nun die Creatur eignes Willens lebet, so fellet sie vom Liecht in die Finsternuß, auß dem Leben in den Todt ... vom Wesen auff das nichts, dann durch solches abkehren im eignen Willen wird die Creatur zu nichts ... Darumb heisset Sünde bei den Vättern nichts, daß sie die Creatur zu nichts machet. Gott ist allein Wesen, so nun die Creatur vom Wesen abfellt, so kompt sie zu ihrem nichts“[1]. Wie unendlich weit ist Weigel mit dieser Auffassung des Bösen von dem tiefen Empfinden Böhmes für die schmerzlichen Spannungen dieser Welt entfernt! Ista tota mundi machina est pulchra domus, quae ab uno infinito bono ad bonum regitur et disponitur[2].

Mit der Unterbringung des so gekennzeichneten Bösen im Gottesgedanken hat sich Weigel nicht viel Sorgen gemacht. Zwar steht für ihn fest: „Gott ist ein liecht und in ihm ist kein Finsternis, er ist nur Himmel und keine Hell, er ist nur gut und nicht böß“[3]. Aber dem steht entgegen die umfassende Einheit alles Seins in Gott: „Gott beschliesset Finsternus und liecht, Himmel und Helle, Engel und Teuffel, böses und gutes.“ So ist das Böse in Gott aufzunehmen, freilich nicht in sein „Wesen“. Sondern es gehört in das „Wesen der Creatur, die da zur Finsternis fellet, zur Hellen, zum Tode, zur Verdammnis und doch also ausser Gott nicht sein kan, sie mus in Gott bleiben.“ So ist Gott von dem in ihm selbst befindlichen Bösen überhaupt nicht berührt: „In jhr, sage ich, ist die Hell unnd nicht ausserhalben der Creatur, was gehet aber Gott die Hell an, er bleibet der Himmel und die Hell ist in den verdambten . . . was gehet Gott die Finsternis an, er bleibet das unwandelbare licht.“ Deutlicher kann wohl der substantielle Einheitsgedanke im Gottesbegriff nicht zum Ausdruck gebracht werden als hier. Irgendwo innerhalb Gottes ist durch die Kreaturen das Böse aufgenommen, was geht's ihn an? Für Böhme lag die Frage hier schwerer und tiefer, weil für ihn ein Aufnehmen in den Gottesbegriff zugleich ein Einordnen in den Willen Gottes bedeutete.

---

[1] ebenda S. 145. — Weigel bemüht sich hier zwar, der Bezeichnung des Bösen als Nichts noch einen Nebensinn abzugewinnen. Daß sich damit seine eigentliche Auffassung nicht verändert, zeigt der Gegensatz zu „Wesen“.

[2] Libellus de vita beata cap. 18 S. 123. Vgl. die ganze weitere Durchführung an dieser Stelle.

[3] De bono et malo c. 5 S. 8 ff.

Gründlicher hat sich Weigel um die Frage der Entstehung des Bösen bemüht. Freilich bemerken wir bei ihm in noch viel stärkerem Maße die Zwiespältigkeit, die uns in diesem Punkte bei Meister Eckhart aufgefallen war[1]. Einerseits ruht sein System auf der neuplatonischen Anschauung von der mangelhaften Vollkommenheit des Abgeleiteten gegenüber der Ursache. „Alle geursprüngete und gemachte wesen, es sey wie licht, lebendig oder gutt es wolle, dannoch ist es respectu ingeniti ein schatten, eine finsternus, Tott oder böse“[2]. Das ist für ihn nicht nur Axiom, sondern ist — genau wie bei Meister Eckhart[3] — aus dem Begriff der Vollkommenheit zu fordern: „Es mus notwendig sein, das in der Creatur widerwertige Dinge stehen, als Licht, finsternus, Leben und todt, warheit und Lügen, guttes und böses, einigkeit und mannigfaltigkeit. Sonst were sie nicht Creatur. Die Unitas ist das volkomenheit . . . Die Alteritas ist das geteilte, die finsternus, die lügen, die bildnus, das böse“[4]. In dieser Erklärung für die Entstehung des Bösen verlegt Weigel zwar den Ursprung des Unvollkommenen in die Einheit und Vollkommenheit, möchte ihr aber doch nicht die eigentliche Schuld daran zumessen: „So ist nu das licht ein Ursach der finsternus? . . . Ja, es ist etlichs theils eine Ursache, doch ohne seine schuldt!“[1] Um die damit aufgeworfene Schuldfrage zu lösen, greift Weigel nun auf die andere, sittliche Gedankenreihe zurück, die wir auch schon bei Eckhart gefunden hatten: „Daran hatt der gutte Gott keine schuldt, das mutwillige abweichen und abfallen von dem gutten hat verursachet die finsternus, den todt, die lügen, das böse, die mannigfaltigkeit“[2]. Dieses Abkehren von Gott war für Adam ein „Annehmen des Willens, welcher sollte frey bleiben“[3]. Demnach ist das Wesen der Sünde Eigenwille. Und genau wie in der „Theologia deutsch“, deren starker Einfluß auf ihn immer wieder zu beobachten ist, ist ihm die Sünde nur ein accidens, kein „Wesen“: „Des Wesen halben bleibet der Teuffel gut, aber deß willens halben ist er böse und verderbet“[4]. Diese zweite Herleitung des Bösen aus einer freien Tat des Abfalls wird bei Weigel sehr viel stärker betont als in der Mystik. Aber sie geht ebenso wie dort ohne organische Beziehung neben der an sich schon notwendigen Unvollkommenheit des Abgeleiteten her.

---

[1] S. 94 f. [2] V. d. seligm. Erk. c. 25 S. 124 Israel.
[3] S. oben S. 85.
[4] V. d. seligm. Erk. c. 24 S. 122 Israel.

Es ist ganz erstaunlich, wie unberührt von der Umwälzung des Denkens in der Reformation die spekulativen Ideen Valentin Weigels geblieben sind. Nur ganz wenige Punkte sind es, wo man versucht sein kann, eine Akzentverschiebung durch die Einwirkung von Luthers Gedanken festzustellen. Aber mehr als das ist es nie.

---

[1] Von der seligm. Erk. c. 23 S. 121.

[2] ebenda c. 23 S. 121; vgl. S. 122 f.

[3] Vom Ort der Welt c. 18 S. 62.

[4] Vom Ort der Welt c. 18 S. 62. — Wie manches katholische Stück durch diesen Einfluß der Mystik auf ihn gekommen ist, zeigt die Bestimmung der Sünde als „Unordnung der Liebe in den Bösen“, die er ebenda c. 20 S. 67 gibt.

Am wichtigsten erscheint sie in der soeben besprochenen Verstärkung der Abfallsidee, die eine kräftigere sittliche Einschätzung des Bösen anzeigt. Zumal die paradoxe Form, in der sie Weigel mit Vorliebe und bis zum Überdruß vorträgt, erinnert gelegentlich an Luther[1]. Von dieser stärkeren sittlichen Schätzung aus kann Weigel hin und wieder auch der Macht des Bösen einen kräftigen Ausdruck geben, der an Luther und Böhme anklingt. Vor allem zeigt sich bei ihm gelegentlich die im Teufel zusammengefaßte reformatorische Anschauung von einem Reich des Bösen: „Der unglaubige mensch, der da wandelt nach dem fleische, der ist in dem Reiche des teufels, welcher ist ein fürst der finsternus und Herschet in dieser welt in der finsternus. Er hat sein Reich in den Kindern des unglaubens und obgleich der ungleubige in dem Reiche der finsternus in dieser Welt wandelt, so hat er doch das licht und leben in ihme verborgenlich und tregt den Schaz in seinem irdischen gefeße zur ewigen verdamnuß. Die gleubigen dieser Zeit stehen in der mitten, haben licht und finsternus, Himmel und Helle, leben und todt in ihnen, fallen offtmals aus einem in das ander, da ist das Reich Christi in stetigem Streit und Kampffe“[2]. Ebenso läßt sich eine gewisse Belebung des Gottesgedankens ersehen aus der stärkeren Betonung der schaffenden Tätigkeit Gottes in den Kreaturen, die neben der rein substantiellen Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt steht; eine Nachwirkung von Luthers Anschauung von der Alleinwirksamkeit Gottes.

---

[1] „Da thett die Creatur sich freiwillig herfur und weich ab von dem einen zur mannigfaltigkeit, von Gotte zu ir selber, von dem lichte auf die finsternus, von der Warheit auf die Lügen, vonn dem gutten auf das böse, Vom leben auf den Todt.“ Von d. seligm. Erk. c. 23 S. 121 Israel. — Geradezu zum System hat W. die Paradoxien erhoben im Güldenen Griff, Halle 1613, c. 17.

[2] Von d. seligm. Erk. c. 22 S. 119 f. Israel.

Nach alledem läßt sich das Verhältnis von Weigels Spekulation zu Böhme übersehen. Zweifellos hat Weigel in vielen Einzelheiten, namentlich durch die Übermittlung zahlreicher Ideen der deutschen Mystik einen wichtigen Einfluß auf Böhme gehabt. Allerdings handelt es sich dabei in erster Linie um Einwirkungen auf die Frömmigkeit. Ich denke an seine spiritualistische Mystik, die starke Betonung und Schilderung der Wiedergeburt, des Verhältnisses zum einwohnenden Christus[1], an das „Annehmen" des eigenen Willens[2], die Hervorhebung der Willensfreiheit[3], die mystische Auffassung des Worts als der Weisheit Gottes im Menschen[4], das Bild der Ehe für das Verhältnis von Gott und Seele[5], wovon einzelnes noch zu berühren sein wird. Außerdem aber hat Weigel von Paracelsus das engere Verhältnis zur Naturphilosophie und viele einzelne Gedanken empfangen, die bei Böhme wiederkehren, z. B. die Bedeutung der Gestirne[6], die Betrachtung des Menschen als Mikrokosmos[7] und eine Menge alchemistischer Einzelheiten; ebenso manches aus seiner theologischen Gedankenwelt, ich nenne nur die Polemik gegen die „Mauer"- oder „Steinkirchen"[8]. Von großen spekulativen Gedanken sind es hauptsächlich die panentheistische Formulierung der Beziehung zwischen Gott und Welt und die Grundkonstruktion der Einheit im Gottesbegriff und der Mannigfaltigkeit seiner Offenbarungsformen, die beiden gemeinsam sind. — Aber trotz dieser mannigfachen Berührungen im einzelnen, die sich leicht noch sehr viel zahlreicher nachweisen ließen, liegt doch ein gewaltiger Abstand zwischen beiden Systemen. Alles, was sich uns als Unterschied zwischen der im Neuplatonismus wurzelnden deutschen Mystik und Böhme ergeben hatte, läßt sich auch hier wieder beobachten: der wesentlich substantielle Gottesbegriff, die negative Betrachtung des Bösen, die ungeklärt neben einer praktisch-sittlichen Beurteilung hergeht, das Fehlen eines erregenden Moments in der kosmischen Entwicklung, das Böhme aus den großen metaphysischen Gegensätzen gewinnt. Demgegenüber fällt die leichte Veränderung, die auch Weigels Gedanken gegenüber der Mystik unter dem Einfluß der Reformation zeigen, überhaupt nicht ins Gewicht. Man darf daher die beiden Systeme trotz ihrer starken stofflichen Berührungen nicht so zusammenfassen, wie das gewöhnlich geschieht, daß man Weigel nur als Vorbereitung für die Philosophie Böhmes betrachtet[1]. Zwischen beiden liegt eine tiefe Kluft. Während Weigel noch eine reine Verkörperung des ausschließlichen Neuplatonismus ist, beginnt mit Böhme ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Metaphysik, der später in den spekulativen Systemen des deutschen Idealismus seine reichen Früchte bringen sollte.

---

[1] Vgl. vor allem Weigels Dialogus de Christianismo, Halle 1614.

[2] s. S. 178 zu Anm. 3.

[3] Vom Ort der Welt c. 26. c. 28.

[4] Güld. Griff c. 25.

[5] Γνῶθι σεαυτόν, Neustadt 1615, Teil I c. 8 S. 22.

[6] Güld. Griff. c. 1.

[7] Γνῶθι σεαυτόν I c. 4 S. 13.

[8] Kirchen- oder Hauspostille, Neustadt 1618, III 94 f.

Nichts zeigt die Größe der Leistung Jakob Böhmes deutlicher als der Vergleich mit diesem einzigen vor ihm auf dem gleichen lutherischen Boden entstandenen System. Es war keine Selbstverständlichkeit, daß er die Grundgedanken Luthers und der Reformation aufgriff und in veränderter Form zu den Pfeilern seines metaphysischen Gebäudes machte. Freilich ist etwas anderes daraus geworden als das, was Luther mit diesen Ideen beabsichtigt hatte. Aus rein religiösen und sittlichen Aussagen hat Böhme spekulative Prinzipien, kosmische, zum Teil sogar im Stofflichen wirkende Kräfte gemacht. Und doch hat er auch das nicht tun können, ohne die innere Fühlung mit dem eigentlichen Sinn von Luthers Gedanken zu behalten. Hinter seinen spekulativen Aussagen steht letzten Endes eine kraftvolle religiöse Anschauung. Mag er auch in seiner Spekulation wie in manchen Zügen seiner Mystik Luther fremd sein, hier bleibt doch eine tiefe Berührung. Ihm war das mächtige lutherische Gottesbild lebendige Wirklichkeit; hinter allen Einzelheiten seiner Naturbetrachtung bricht es immer wieder durch und offenbart sich in dem Willenscharakter des gesamten Lebens. Und zugleich hatte er den gewissensscharfen Blick für den Ernst und die Macht des Bösen und gestaltete daraus seinen sittlichen und metaphysischen Dualismus. Damit sind wir auf letzte, aus seinem System selbst nicht erklärbare religiöse und sittliche Voraussetzungen bei Böhme gestoßen, die sowohl seine Auffassung der Erfahrungswelt als die Durchführung seiner Metaphysik bedingt haben. Man wird es kaum für einen Mangel erklären können, daß sein Denken auf solchen unableitbaren Grundlagen steht, da anders noch nie eine Metaphysik in der Geschichte der Philosophie zustande gekommen ist. Von den beiden Voraussetzungen im Gottesbegriff und der sittlichen Grundanschauung aus hat Böhme mit genialem Spürsinn die Probleme empfunden und trotz seiner mangelhaften Schulung mit bewundernswerter Strenge weitergedacht, so daß sein System eine der wichtigsten Grundlagen für die Entwicklung der neueren deutschen Philosophie geworden ist. Nicht nur sein Gesamtaufbau hat weitergewirkt und ist in dem späteren Schelling und in Baader wieder zum Leben gekommen, sondern vor allem sind auch die Grundmotive seines Denkens teils, wie wenigstens als Vermutung ausgesprochen sei, von einem stillen, freilich sehr viel schwerer zu erfassenden Einfluß gewesen, teils bilden sie eine eigentümliche Vorwegnahme späterer Erkenntnisse. Ich möchte zum mindesten die Frage aufwerfen, ob nicht für den Leibnizschen Begriff der Substanz als wirkender Kraft, der seinerseits auf den

---

[1] z. B. Windelband a. a. O. I S. 111.

Vitalismus von Herder und Schelling eingewirkt hat, neben den Entelechien des Aristoteles auch die organische Betrachtung der deutschen Naturphilosophie von Bedeutung gewesen ist. Diese hat ihren stärksten Ausdruck gefunden in dem Lebensbegriff Böhmes, der seinerseits auf den Allmachtsgedanken Luthers und die lebendige Naturauffassung des Paracelsus zurückweist. Und Leibniz' Monadenlehre trifft sich, was schon F. Chr. Baur bemerkt hat[1], eigenartig mit der Naturbetrachtung Böhmes, die in jedem Dinge ein in sich geschlossenes Lebenszentrum wirksam sieht[2]. Ebenso hat die seit Kant ausgesprochene Betonung des Willens, die sich namentlich bei ihm und bei Fichte in der Überordnung der praktischen über die theoretische Vernunft offenbart und in Schopenhauers unbewußtem Willen wieder metaphysische Bedeutung erlangt hat, ihren großen Vorläufer in Jakob Böhme. Und mag auch Baurs Annahme Böhmeschen Einflusses auf den strengen Dualismus, den Gedanken des Falls, die Trinitätslehre und die Auffassung der Menschwerdung des Sohnes bei Kant keinerlei Notwendigkeit enthalten, so sind die Berührungen doch stark[3]. Vor allem aber sollte man nicht übersehen, daß die großen dialektischen Systeme des deutschen Idealismus erst möglich waren, als der neuplatonisch-harmonisierende Monismus in der Metaphysik durchbrochen war und in einem scharfen Dualismus die gegensätzlichen Kräfte für einen solchen dialektischen Aufbau gegeben waren. Mit Recht hat darum Lütgert[1] das Wort Fr. Th. Vischers wieder ans Licht gezogen: „Hat man vergessen, daß die neue Philosophie bei alten Mystikern, bei Jakob Böhme namentlich, in die Schule gegangen ist?“ Hinter diesen verschiedenen Punkten, in denen die stille Nachwirkung oder bedeutsame Vorahnung Jakob Böhmes gesucht werden muß, steht die Gedankenwelt Luthers, so daß der Entwicklung der neueren deutschen Philosophie in wesentlichen Stücken das Zeichen der Reformation unverlierbar aufgedrückt bleibt.

---

[1] Christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschw. Gottes Bd. III 1843 S. 548. — Baur hat an einer Reihe von neueren Philosophen (Spinoza, Leibniz, Kant, Schelling) die eigentümliche Berührung mit Böhme hervorgehoben. Als ich nachträglich auf diese Hinweise stieß, haben sie mir Mut zu meinen eigenen Versuchen gemacht und mir einige wertvolle Ergänzungen geboten.

[2] z. B. 3 Prinz. 7, 37. Sendbr. 47, 5 ff.

[3] Hierauf hat wiederum Baur a. a. O. S. 772 f. 777. 799 besonders nachdrücklich aufmerksam gemacht.

---

[1] Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende II 1923 S. 137. — Wo Hegel seine Berührungen mit Böhme sah, habe ich S. 1 Anm. 2 bemerkt.

II. Teil

Lutherische und mystische Züge in Böhmes Frömmigkeit

1. Abschnitt

Christus

I. Die Entwicklung von Böhmes Christologie und der lutherische Einschlag in den letzten Schriften

Es ist einer der entscheidenden Grundgedanken, die Böhme aus seinem Zusammenhang mit der Reformation empfangen hat, daß Gott dem Menschen auf zweifache Weise entgegentritt: in Liebe und Zorn. Böhme hat diese beiden Offenbarungsformen Gottes nicht nur zu den Grundprinzipien seiner dualistischen Metaphysik gemacht, sondern verband auch eine lebendige religiöse Anschauung damit. Bis hinein in die spekulative Verwertung des Zornesgedankens als der Zusammenfassung alles Finsteren und Zerstörenden in der Welt spürt man den starken Gefühlswert, der ihm anhaftet. Der Gegensatz in Gott tritt in doppelter Weise in die Erscheinung. In der Natur als kosmisches Prinzip in der Gegenüberstellung von gut und böse, Schaffen und Vernichten, den zwei objektiven Weltkräften, in die in Böhmes Identitätssystem die Offenbarungsweisen Gottes umschlagen. Dagegen dem Menschen gegenüber ist der Gegensatz gekennzeichnet als Gnade und Gerechtigkeit. Diese beiden Seiten an Böhmes Auffassung vom Zorn Gottes reichen über seine Spekulation hinaus in seine religiöse Gedankenbildung hinein und werden hier zum Ansatzpunkt für das Verständnis des Werkes Christi. Denn für Böhme ist darin beides beschlossen: die Erlösung von Tod und Finsternis, Sünde und Haß, der „Welt des Grimmes“ und die Versöhnung des göttlichen Zornes, die Genugtuung für die göttliche Gerechtigkeit.

Böhme hat sich in so zahlreichen Erörterungen und mit solcher Mannigfaltigkeit der Gedanken über die Bedeutung der Tat Christi ausgesprochen, daß wir uns zunächst einen raschen Überblick über das Ganze seiner Anschauung in den wichtigsten Formulierungen, zu denen er im Laufe seiner Entwicklung gekommen ist, verschaffen müssen. Von seiner ersten Schrift, der „Morgenröte im Aufgang“ (1612), müssen wir dabei absehen. Sie ist Bruchstück geblieben, und alles, was über die religiöse Bedeutung der Person Christi zu sagen gewesen wäre, hätte der dritte Teil, die Theologie (neben der Philosophie und der Astrologie) bringen müssen[1]. Hingegen in der Schrift „Von den drei Prinzipien“ (1618—19), die die zweite Periode seiner Entwicklung einleitet, findet sich in Kap. 25 eine eingehende Auseinandersetzung. Ihr Ergebnis faßt Böhme selbst zusammen: „Also verstehest du 1) wie Christus habe den Tod zersprenget, dieweil das ewige Leben in der Gottheit durch den Tod grünet; Und verstehest 2) wie der neue Leib in Gottes Liebe den ewigen Zorn-Qual gefangen halte: denn die Liebe ist die Gefängniß“[2]. Die beiden Punkte drücken im wesentlichen dasselbe aus: Die Zornesmacht Gottes, das Böse und der Tod sind zerbrochen, und wenn wir uns im Glauben mit Christus vereinigen, „so empfähet unsere Seele seine Liebe und grünet mit Ihme durch den Tod“[3]. Als der „tödliche Mensch vom Reiche dieser Welt“ am Kreuze starb, da schritt die „Gottheit des heiligen Menschen“ durch den Tod hindurch und trennte die Seele ab „vom Reiche dieser Welt, auch vom Tode, Teufel und der Hölle“. Damit hat „der Edle Ritter Christus . . . die Seele durch den Tod in seine ewige neue Menschheit eingeführet und in ewige Vermählung gesetzet“[1]. Neben dieser Erlösung der Seele von der Macht des Zornes fehlt auch der Gedanke an die Schuld nicht. Christus hatte nicht nur die Schuld Adams, dessen genauer Gegensatz er ist[2], zu tilgen, sondern auch alle zukünftige Sünde der Welt[3]. Ja, Böhme sucht sich auch klar zu machen, was es bedeutet: Fürwahr er trug unsere Krankheit. Er tut das gelegentlich mit eigentümlich rationalistischen Gedanken: Er ertrug die Ungerechtigkeit seiner Feinde und ließ sich in ihren Lästerungen all die Sünden zur Last legen, die auch unsere Sünden sind[4]. Aber andererseits setzt er tiefer an: „Alles, was auf uns hätte müssen ewig bleiben und in uns quellen mit allem Spotte, in welchem wir stunden vor der Höllen und Himmel Reich, das hatte Er alles auf sich geladen“[5]. Er hat die auf uns lastende Macht des Bösen zerbrochen. Dieselben Grundzüge tragen auch die breiten Ausführungen des Büchleins „Von der Menschwerdung Jesu Christi“ (1620). Der Tod ist am Kreuz zerbrochen[6], während das in Maria angenommene natürliche Wesen gestorben ist[7]. Ohne diesen Tod unseres sterblichen Wesens können wir nicht in die Lichtwelt eingehen[1]. Nur eine Vorstellung wird hier, soweit ich sehe, in ganz neuem Ausmaße verwertet, die von da an eine der Lieblingsideen Böhmes bleibt: der Zorn Gottes wurde gelöscht mit dem unsterblichen, himmlischen Blute Christi, „mit der Liebe im Blut der himmlischen Wesenheit im Tode Christi"[2]. Dieses Bild kommt vor allem zur hervorragenden Verwendung im 11. Kap. der „Signatura rerum" (1622), in dem Böhme unter ständigem Vergleich mit dem alchemistischen Prozeß (dem „philosophischen Werk") wiederum eine Darstellung des Leidens, Todes und Auferstehens Christi gibt. Die Liebe ging in den Tod und Grimm ein, so ward „der Grimm Gottes im Blute Christi ersäuffet"[3]. Das bedeutet aber wiederum nichts anderes, als daß die Macht des Bösen im Menschen zerbrochen wird. Das göttliche Blut geht in das „zornige", böse, menschliche Blut ein, im Tode Christi stirbt die Ichheit ab[4]. „Christus hat die Sünde und den entzündeten Zorn Gottes in Menschlicher Eigenschaft ersäuffet . . . der menschliche Wille muß aus allen Kräften in diesen Tod, in dis Blut, als in die höchste Tinctur eingehen"[5].

---

[1] Vgl. Vorrede 88.

[2] Von den drei Prinzipien 25, 16.

[3] 25, 17.

---

[1] 3 Prinz. 22, 49. 54 f. Die gleichen Gedanken in anderen Schriften dieser Periode, z. B. 40 Fragen 37, 12 ff. Vom dreifachen Leben 8, 39.

[2] 3 Prinz. 25, 29 ff.

[3] „Siehe, es ward der unschuldige Mensch Christus an unser statt ins Vaters Zorn dargestellet: der solte nicht alleine das versöhnen, was Adam hatte mit seinem Ausgange aus dem Paradeis in diese Welt verschuldet, daß er vor Gott und allen Teufeln in Spott fiel; sondern auch das, was hernach geschahe und noch immerdar von uns geschiehet.“ 3 Prinz. 25, 59.

[4] 3 Prinz. 25, 65. 68.

[5] 3 Prinz. 25, 44.

[6] Menschw. I 9, 10. 16.

[7] Menschw. I 10, 8.

Ein ganz neuer Gedankenkreis tritt in die Betrachtung des Todes Christi in den letzten großen Schriften ein: der „Gnadenwahl" (1623) und dem „Mysterium Magnum" (1622/23). Er ist verbunden mit einer neuen Betonung des Zornes Gottes als Ausdruckes der göttlichen Gerechtigkeit[6], als deren Überwindung das Werk Christi erscheint. „Christus hat die Menschen in sein Leiden und Tod eingenommen und der Gerechtigkeit des Zorns Gottes entwandt und sie mit ihrem schuldigen ewigen Tode in seinen unschuldigen Tod eingeführet und ist ihrer Sünden und Bosheit in Ihme selber abgestorben“[1]. Auch die Beziehung zum Gesetz ist deutlich hergestellt: „In Christi Tode ward das Gesetz der Gerechtigkeit Gottes erfüllet“[2]. Die Richter Christi „sassen im Amte des Gesetzes der Gerechtigkeit Gottes: das Gesetze, als Gottes Gerechtigkeit, tödtete Christum“[3]. Mit Christus ist demnach auch das Gesetz abgetan und zugleich „aller Menschen Können und Vermögen“[4]. Sogar bis zu der an Paulus anklingenden Formel: „Christus ist die Gerechtigkeit, die im Gesetz vor Gott gilt“, bildet Böhme dieses Verständnis der Leistung Christi aus[5]. Diesem Gedankengang gegenüber treten die aus den früheren Schriften her bekannten Bestimmungen des Werkes Christi ganz auffällig zurück. Es bleibt natürlich bestehen, daß Christus „das Leben in der Liebe durch den Tod ausführte“[6], daß im Tode Christi der Eigenwille der Menschheit genommen und wieder in „den ersten gantzen Willen“ eingeführt wurde[1], daß damit auch die Macht des Bösen (des Zornes) im Menschen gebrochen ist[2]. Dagegen wird das Bild vom Ersäufen des Grimmes im himmlischen Blute Christi wieder ganz bedeutungslos[3]. Die Nachwirkung des darin ausgedrückten Gedankens zeigt sich nur darin, daß Böhme hier wie seit der Schrift „Von der Menschwerdung“[4] von einer Opferung der himmlischen Menschheit Christi am Kreuz spricht, was er anfänglich nicht tat[5]. Früher erschien es vielmehr so, als gehe der himmlische Leib Christi unberührt durch Leiden und Tod hindurch und lege nur seine natürlichen Eigenschaften ab[6].

---

[1] Menschw. II 5, 12 f.

[2] Menschw. I 12, 22; vgl. 10, 11.

[3] Sign. rer. 11, 48. Vgl. 11, 5. 8. 10. Aus derselben Zeit: Gegen Stiefel II 18. 200. 205 ff. 490.

[4] 11, 10.

[5] 11, 39.

[6] Ich knüpfe damit an das oben S. 139 ff. Gesagte an.

---

[1] Myst. Magn. 71, 46. — Böhme knüpft diese Veranschaulichung des Werkes Christi gelegentlich auch an die Fürbitte Abrahams für Sodom und Gomorra: „Diese Figur ist anderst nichts als Gott in seiner Gerechtigkeit und Gott in Christo mit seiner Barmhertzigkeit .... Der Mensch Christus hält Gottes Gerechtigkeit und strenges Gerichte über den Hauffen gottloser Menschen auf, sonst wären sie wol im Paradiese im ersten Ungehorsam gefressen worden. Dieser ists, der vor Gott und in Gott tritt als in Gottes Zorn, denn Er ist aus Gott, darum kann Er vor Gott treten.“ Myst. Magn. 43, 18 ff. Ich übersehe nicht, daß derselbe Begriff der Gerechtigkeit und des von Christus überwundenen Zornes Gottes gelegentlich ohne weiteres auch auf das individuelle Geschehen der Überwindung des Bösen im einzelnen übergeht: Gnadenw. 9, 86, und parallel dazu Myst. Magn. 61, 18 f.

[2] Gnadenw. 12, 20.

[3] Gnadenw. 12, 30.

[4] Myst. Magn. 72, 5 f. Hingegen nennt er Gesetz und Evangelium Gnadenw. 12, 65 nebeneinander als Verkündigung der wahren Prophetie.

[5] Myst. Magn. 51, 37.

[6] Myst. Magn. 28, 18. Vgl. 61, 8 ff.

Wenn man den ganzen Zusammenhang der Gedankenentwicklung Böhmes in dieser Frage betrachtet, so ist die Verschiedenheit des in den letzten Schriften entwickelten Gedankenkreises von allem Vorhergehenden handgreiflich. Grundlegend dafür ist die verschiedenartige Auffassung des Zornes Gottes. Erst durch die Einführung des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes wird der Zorn in aller Klarheit zum Gegensatz der Gnade, zum Gericht über die Sünde. In den übrigen Gedankengängen bezeichnet er in erster Linie die Macht des Todes, des Bösen, des Teufels. Und zugleich versucht Böhme hier, die Frage der Beziehung zwischen dem Tode Christi und unserer Schuld, die, wie wir sahen, ihn stets beschäftigt hat, durch die Genugtuungslehre zu lösen. Beides ist nichts anderes als eine Einwirkung der kirchlichen Lehre. Daß hier echtes Gut Luthers übernommen ist, bedarf kaum eines Beleges. Für Luther war der Zorn eine Äußerung der Gerechtigkeit, der Majestät Gottes dem Sünder gegenüber[1] und ebenso die Versöhnung durch Christus eine Genugtuung der göttlichen Gerechtigkeit: „Es must seyner gerechtickeit solchs gnedigs zurechnen zuvor abkaufft und erlanget werden für uns“[2]. Freilich so unmittelbar die Berührung zwischen Luther und Böhme hier ist, so ist Böhme doch nicht bis in die letzte Tiefe gedrungen, die Luther in seinem Begriff der Gerechtigkeit Gottes enthüllt. Denn er hat nicht durch den streng aufrecht erhaltenen Zornes- und Gerechtigkeitsgedanken hindurch in der Liebe und Vergebung zugleich auch die höchste, erst im wahren Sinn göttliche Gerechtigkeit zu sehen vermocht. Diese vertiefte Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes, die den sündigen Menschen durch die Erlösung hindurch wirklich gerecht macht und damit die Forderung des Zornes in der Gnade zur Vollendung bringt, wirkt bei Luther auch auf die Auffassung des Werkes Christi ein. Christus ist für ihn nicht nur der Versöhner, sondern auch der Erneuerer, der Träger des göttlichen Wirkens, das im Menschen die neue Gerechtigkeit schafft[3]. Nun darf nicht übersehen werden, daß auch für Böhme Christus eine hohe Bedeutung als Wirker der göttlichen Neuschöpfung hat. Das wird uns später noch genauer beschäftigen müssen. Doch tritt das bei ihm in keiner Weise zu einer neuen Auffassung der Gerechtigkeit Gottes in Beziehung. Soweit die Gerechtigkeit der entscheidende Begriff für die Auffassung vom Zorn Gottes und der Genugtuung Christi ist, bleibt er mit der Kirchenlehre[1] bei der Strafgerechtigkeit und ihrer Versöhnung stehen. Es wäre falsch, daraus auf eine formelhafte Übernahme der kirchlichen Lehre zu schließen. Im Gegenteil, man spürt, daß es ihm, sobald die Frage überhaupt bei ihm auftaucht, ein ernstes innerliches Anliegen ist, zu wissen, daß Gottes Gerechtigkeit durch seine in Christus verkörperte Barmherzigkeit wirklich überwunden ist[2]. Und doch hat dieser Ansatz zu keiner weiteren Gedankenbildung bei ihm geführt. Der Umfang dieses Aussagenkreises ist gering. Mit den wenigen Sätzen über die Besiegung der göttlichen Gerechtigkeit und die Aufhebung des Gesetzes ist er vollständig umschrieben. Vor allem macht Böhme keinen Versuch, die im Tode Christi geleistete Sühne für die Menschheitsschuld weiter zu verdeutlichen, obwohl er sich, wie wir sahen, von Anfang an um diese Frage bemüht hat. Die Formel, daß Christus die Gerechtigkeit sei, die im Gesetz vor Gott gilt, bleibt vollkommen unerläutert. Das ist kein Zufall, sondern ein Hinweis darauf, daß für Böhme dieser ganze Gedankenkreis um den Begriff der Gerechtigkeit Gottes, mit dem er in seinen letzten Schriften einen Teil der Luther-

---

[1] Myst. Magn. 39, 24.

[2] ebenda 61, 10. Vgl. Von der h. Tauffe (1623) I 1, 27.

[3] Es klingt an in Myst. Magn. 61, 19.

[4] Vgl. I 10, 11.

[5] Myst. Magn. 48, 18. Von einem Sterben, wie er es 3 Prinz. 22, 54 ausdrücklich abgelehnt hatte, ist natürlich auch hier nicht die Rede.

[6] 3 Prinz. 25, 53 ff.

---

[1] „Gott ist die ewige Gerechtigkeit und Klarheit, welcher denn aus seiner Art hasset die Sünde. Darumb ist allezeit zwischen den Menschen und Gott Feindschaft und mügen nicht Freunde sein oder mit einander übereinstimmen. Derhalben ist Christus Mensch worden und hat unsere Sünde auf sich genommen, darzu den Zorn des Vaters und hat sie beide in ihm selbs ersäufet, damit er Gott den Vater versühnet hat.“ E. A.² 12, 188. Vgl. WA 40 I 371, 14. Siehe o. S. 148.

[2] WA 10 I 1; 470, 21.

[3] Dieser Punkt ist für Luther auch neuerdings wieder von Seeberg, Dogmengesch. IV 1, 1917, 2. Aufl. S. 108 ff. 117 ff., Hirsch, Die Theologie des Andreas Osiander 1919 S. 68 ff., und Holl, Ges. Aufs. Bd. 1, Luther 1923, 2. u. 3. Aufl. S. 20

Anm. 3. 123. 124 Anm. 2 so kräftig unterstrichen worden, daß ich hier nur auf diese Darlegungen zu verweisen brauche.

[1] Form. Conc. Sol. Decl. III 57 Müller-Kolde 11. Aufl. S. 623. Schmid, Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche 1893, 7. Aufl. S. 80.

[2] Besonders lebendig tritt einem das an den S. 189 Anm. 1 angeführten Stellen entgegen.

schen Anschauung so getreu wiedergegeben hat, keine selbständige Bedeutung besaß, sondern nur in Verbindung mit den übrigen Gedankengängen über das Werk Christi ihm zur lebendigen Anschauung wurde.

II. Die mystische Spekulation

A. Die Anschauung Böhmes

1

Im Gegensatz zu dieser festgeschlossenen Gedankengruppe tritt man bei der Betrachtung der hauptsächlich in den früheren Schriften vorliegenden, aber bis zuletzt wirksamen spekulativen Auffassung des Werkes Christi in eine Reihe ganz anderer Zusammenhänge ein, ohne die ein Verständnis unmöglich ist. Deshalb muß der Versuch einer klaren Sonderung gemacht werden. — Vor allem sind die Aussagen über den Tod Christi aufs engste verknüpft mit denen über seine Menschwerdung und Person. Diese Beziehung ist in der späteren Anschauung genau wie bei Luther nur insoweit wichtig, als Christus nur als Gott der Versöhner sein konnte, nur als die Verkörperung von Gottes Barmherzigkeit die Gerechtigkeit überwinden konnte: „Er ist aus Gott, darum kann Er vor Gott treten“[1]. Viel reichhaltiger sind demgegenüber die dem anderen Gedanken- und Schriftenkreise angehörigen Äußerungen. Der entscheidende Ansatz für das Verständnis der Menschwerdung Christi liegt schon in der Auffassung der Maria. In ihr ist das Geheimnis der Menschwerdung Gottes im Keime verborgen. Denn in ihr ruht die im Fall verloren gegangene ewige, gottgleiche Vollkommenheit des ursprünglichen Menschen, die bei Böhme dargestellt ist in der Verbindung mit der Jungfrau Sophia[2] und darum auch den ursprünglichen Adam als androgyn erscheinen ließ[1]. Freilich nicht so, als sei Maria schon eine vollkommene Darstellung der himmlischen Jungfrau gewesen. Sondern sie „hat getragen das himmlische Bild, als einen neuen Menschen aus Gottes Barmhertzigkeit erboren, in dem alten irdischen, als im Reiche dieser Welt“[2]. Sie hat nur „empfangen das heimliche Pfand, das der Natur war unbekannt, und sie in ihrem äusserlichen Menschen gar nicht kannte, als die himmlische züchtige Jungfrau Gottes“[3]. In dieser Verbindung einer himmlischen und einer irdischen Menschheit, der ewigen Jungfrau und des natürlichen Wesens, das man nicht etwa durch die Annahme einer unbefleckten Geburt der Maria verkürzen darf[4], besteht an sich noch keine Besonderheit gegenüber der übrigen Menschheit. Auch uns ist nach dem Fall der Keim der ursprünglichen Vollkommenheit erhalten geblieben, aber verblichen und erstorben wie die dürre Rute Aarons[5]. Maria allein war der Erweckung dieser himmlischen Menschheit gewürdigt, sie war das „Ziel des Bundes Gottes im Paradies nach dem Fall aufgerichtet“[6]. Als Gott sie zur Mutter des Erlösers auserkor, „so schien in ihr das Licht der Klarheit und Reinigkeit Gottes; denn ihre verstorbene Jungfrauschaft, als Gottes Weisheit ward eröffnet und lebendig“[1]. Nur durch diese Berührung Gottes war sie größer als alle anderen Töchter Adams[2]. In die himmlische Jungfrau, die in Maria verborgen lag, ging das Wort ein, in ihr „ward das göttliche Feuer aufgeschlagen“, so daß Christus als vollkommener, himmlischer und irdischer Mensch zugleich geboren wurde[3]. Böhme stellt sich dabei auch die himmlische Menschheit als wirkliche, voll ausgebildete Menschheit vor, die freilich ewig und geistig ist. Darum redet er auch von dem „himmlischen“, „geistlichen Fleisch“ Christi[4]. Und ebenso trägt Christus die Seele der himmlischen Menschheit: er „hat keine fremde Seele aus dem Himmel mitgebracht“, sondern er hat sie empfangen in dem reinen Leibe der himmlischen Jungfrau in Maria[5]. Das ist ein tiefer Trost für Böhme; denn hätte Christus nicht wirklich unsere Seele angenommen und sie zu ihrem ursprünglichen Leben erweckt, so wäre er uns fremd und nicht unser Bruder[6]. Ja, wie könnte sie nicht kreatürlich, sondern Gott selbst sein, wo sie doch in Gethsemane betrübt war bis zum Tod und Christus sie am Kreuz in die Hände Gottes befahl?[7]

---

[1] Myst. Magn. 43, 19, vollständig zitiert S. 189 Anm. 1.

[2] Menschw. I 4, 7. 3 Prinz. 13, 8. 17, 30. Dreif. Leben 13, 15. Myst. Magn. 25, 14.

---

[1] 3 Prinz. 10, 18. 17, 85. Dreif. Leben 7, 25. Myst. Magn. 41, 23. Für die Übernahme dieser beiden Ideen bei Gottfried Arnold vgl. E. Seeberg, G. Arnold 1923 S. 22 ff. Die Vorstellung von Adam als Androgyn hat auch schon Paracelsus und die Alchemie vor ihm, wo sie auf Geber zurückgeführt wird. Vgl. Harleß, J. Böhme und die Alchymisten, 2. Aufl. 1882 S. 62 ff. 65 Anm. 1.

[2] 3 Prinz. 22, 45.

[3] ebenda 22, 43.

[4] „Ich halte es dafür, mein lieber Gegensatz, ihr werdet sie müssen lassen mit Joachims und Annae Tochter bleiben, wie es die heilige Schrift aufsetzet, sonst wird unser Seligkeit auf der Schuppe und im Zweifel stehen.“ Gegen Tilke II 253. Vgl. Tilke I 249. Stiefel II 196. Menschwerd. I 8, 1 ff. 9, 15.

[5] Tilke II 238. Stiefel II 482. 487. Menschw. I 9, 13.

[6] Stiefel II 479, vgl. Menschw. I 9, 15. II 9, 3. Tilke I 328. 330.

---

[1] Menschw. I 9, 17.

[2] ebenda I 9, 20. Gegen Stiefel II 498.

[3] Menschw. I 8, 3 f. 3 Prinz. 22, 45. Böhme wendet dabei Christus nur auf den Menschgewordenen an, während ihm Jesus und das Wort die ewige zweite Person der Trinität darstellen. Stiefel II 16 ff. 60. 154 ff.

[4] Menschwerdung I 14, 12 III. Stiefel II 293. Vom heil. Abendmahl 3, 10 ff. Genaueres s. u. S. 203 ff.

[5] 3 Prinz. 22, 46. Menschw. I 8, 1.

[6] Gegen Tilke II 274 ff.

[7] Tilke II 275. — Böhme benutzt also in dieser Anschauung von der Wiederherstellung der verlorenen Vollkommenheit (vgl. noch Myst. Magn. 18, 1, Menschw. I 8, 12) uraltes, auf

Böhmes Anschauung von der Menschwerdung des Wortes, das die ewige Jungfrau, von der Adam abgefallen war, wieder in Maria zum Leben brachte, so daß Christus aus ihr geboren wurde, ist die grundlegende Voraussetzung für seine Spekulation über die Erlösung durch Christus. Die Rettung der Menschheit ist schon mit dem Eintritt Christi in die Geschichte entschieden. Denn dadurch, daß Christus aus der himmlischen Jungfrauschaft geboren wurde, ist sie überhaupt wieder lebendig geworden und gebieret nun „die Seele, ihren Bräutigam, im Willen anderst, das ist: Sie transmutiret ihn in ihre Liebe“[1]. Auch die Seele der Maria ist durch die Geburt Christi wieder in den Vater eingeführt worden. Denn Christus als der „Erstgeborene von den Todten zu Gottes Heiligkeit“ ist die Tür, durch die alle zu Gott eingehen müssen[2]. Nun ist freilich eine schwierige Frage, welche konkrete Anschauung Böhme mit dieser Erneuerung der Menschheit durch die Geburt Christi verbindet. Häufig erscheint es so, als sei mit dem einmaligen Ereignis der Menschwerdung Gottes die neue Wendung ein für allemal, an diesem einen Gliede der Menschheit für alle vollzogen. So bedeutet ihm die Rettung der Seele der Maria, „daß die Seelen der Menschen, welche waren von der H. Gottheit ausgegangen, nun in Christi Seele sind wieder neu geworden und zum Hertzen Gottes erkoren“[3]. „Also kam das Göttliche Leben wieder ins Fleisch und ward das ander Principium im Menschen wieder zum Leben in Gott geboren und hing

---

die recapitulatio des Irenaeus zurückgehendes Erbgut. Nur ist er, wie zu zeigen sein wird, sorgfältiger darauf bedacht und durch ein folgerichtiges Ausdenken seiner mystischen Grundgedanken viel stärker befähigt, zu zeigen, wie diese Neuschaffung der Menschheit in Christus auf den einzelnen weiterwirkt.

[1] Gegen Stiefel II 329.

[2] Drei Prinz. 22, 45. Stiefel II 498.

[3] Drei Prinz. 22, 45.

gleichwohl das äussere Reich an“[1]. Dadurch, daß Christus in die Menschheit eintrat, nahm er „unsere Seelen und Leibes-Essentz an die Göttliche Essentz und reitzte unser Essentz mit der Göttlichen, daß unsere Essentz wieder in die Göttliche Essentz mit ihrem Willen und Begierde einging: So ward das himmlische Fiat wieder in der Menschheit räge, dann die Menschheit eineignete sich wieder in die Freyheit, als in die freye Lust der Gottheit“[2]. Es ist keine Frage, daß Böhme hier ein wirklich gleiches Geschehen meint: die Neuschöpfung der himmlischen Wesenheit an diesem einen Punkt wirkt über die Zeiten und Einzelsubjekte hin. Böhmes Überzeugung ruht hier auf dem Identitätsgedanken seiner Mystik. Die übergeschichtliche Einheit der gesamten Menschheit in dem in Christus geoffenbarten Gott, die, wie zu zeigen war[3], die Grundlage der gesamten spekulativen Erkenntnis Böhmes bildet, wird nun auch hier von Bedeutung, wo Böhme die Wirkung der Menschwerdung Christi schildert. Nur wird hier die Identität noch genauer begründet. Sie beruht eben darin, daß Christus in die himmlische Menschheit, die die übergreifende Einheit darstellt, eingegangen ist. Die Einheit gründet sich auf den göttlichen Charakter dieser Menschheit. Die himmlische Jungfrau, aus der Christus geboren wird, ist ja nichts anderes als die ewige Weisheit und Selbstdarstellung Gottes[4], „die ohne Grund, Ziel und Ende ist, die allenthalben vor der Gottheit stehet und ist ein Spiegel und Ebenbilde der Gottheit“[5]. Sie ist den Unterschieden des Geschlechts entrückt, ist zeitlos. Darum kann Böhme von dem geistlichen Fleisch des Wiedergeborenen aussagen: „Wir bekennen dieses himmlische Fleisch für Christi Fleisch, in dem die H. Dreyfaltigkeit unzertrennet wohnet“[6]. Vermöge dieses Identitätsgedankens kommt Böhme zu den Aussagen, die in der Menschwerdung Christi die Umkehr der Menschheit als vollendet erscheinen lassen[1]. Freilich kann Böhme dabei nicht stehen bleiben, sondern ergänzt seine Gedanken. Vollendet ist die Neuschöpfung der Menschheit nur in der Idee, zu deren Verwirklichung es einer bewußten Willensumkehr, der Wiedergeburt des einzelnen bedarf. Nur die Möglichkeit der Auferstehung des himmlischen Menschen ist gegeben, nur die Tür geöffnet, durch die jeder zu Gott dringen kann. Das ist natürlich im strengen spekulativen Sinne ein Mangel an Folgerichtigkeit. Hier zerbricht der Identitätsgedanke der Mystik an dem für ihn unbegreiflichen Rätsel der Vereinzelung. Deshalb muß J. Böhme, so vollendet die Neuwerdung der Menschheit durch die Geburt Christi sonst erscheint, die Entscheidung über ihre Verwirklichung in den Einzelwillen legen. Dadurch erhalten teilweise auch seine perfektischen Aussagen schon einen anderen Charakter: „Er gebar uns in sich wieder neu, daß wir in Gott zu leben wieder tüchtig wären“[2]. Er ersetzt die Vollendung, von der er sonst redet, durch die Ermöglichung. So muß auch die Gesamtaussage Böhmes immer zwei Seiten tragen: „Seine Wiedergeburt aus Gottes und unserm Wesen ist unsere Wiedergeburt, seine Kraft, Leben und Geist ist alles unser; und dörfen nichts mehr darzu thun, als daß wir nur blos mit unserem Willen-Geist durch Ihn in Gottes Wesen eingehen, so wird unser Wille in Gott neugeboren und empfähet Göttliche Kraft und Wesen“[3].

---

[1] Gegen Stiefel I 47.
[2] De sign. rer. 7, 45.
[3] S. 46 ff.
[4] S. 25.
[5] Menschw. I 12, 1.
[6] Menschw. I 14, 12 I—III.

---

[1] Man vergleiche etwa eine solche Häufung perfektischer Aussagen wie in Menschw. I 11, 6, von denen ich nur einige hersetze: „Er ist der Durchbrecher .... Er hat mit seiner Eingehung in die menschliche halbertödtete Essentz den Tod zerbrochen ... umgab unsere Seelen-Essentz mit himmlischer Wesenheit .... so führete er uns in sich zum Vater in unser erstes Vaterland wieder ein ... Er ist die Fülle unserer Wesenheit worden“ usw.

[2] Menschwerdung I 11, 6.

[3] Menschw. I 11, 9.

2

Bei dieser Bedeutung der Menschwerdung Christi ist es begreiflich, daß Böhme als Einwand empfinden konnte: „Wäre es dann nicht gnug gewesen, daß Gott in uns Mensch ward, warum muste Christus leiden und sterben? Vermochte denn Gott nicht den Menschen also im Himmel mit der neuen Geburt einzuführen?“[1] Wenn in der Geburt Christi die Belebung der ursprünglichen, bestimmungsgemäßen Menschheit stattgefunden hat und die Umkehr geschehen oder ermöglicht ist, so kann der Tod und das besondere Werk Christi als überflüssig erscheinen. Am leichtesten findet Böhme darauf eine Antwort, wenn er von der Wiedergeburt des einzelnen ausgeht. Mit der Wiedergeburt ist ja das Sterben des alten Menschen verknüpft. „So wir uns demselben heimgeben, das uns in das Ewige zeucht, so muß das ander, das uns in das Irdische zeucht, zerbrechen“[2]. So verbindet er die Forderung der Wiedergeburt fast immer mit der Erinnerung an Tod und Auferstehung Christi: „Nun mag und kanns nicht anderst seyn, wer die Licht-Welt besitzen will, der muß durch dieselbe Bahn, die Er gemacht hat, eingehen: Er muß in Tod Christi eingehen und in Christi Auferstehung gehet er in die Licht-Welt ein“[3]. Das ist für Böhme das wichtigste Stück an der Nachfolge Christi, die „Nachfahrt“ in sein Leiden und seinen Tod[4]. Meine „Ichheit“ muß im Tode Christi ein Nichts werden, dann lebe ich in Gott[5]. Zugleich aber redet Böhme genau wie bei der Menschwerdung auch von dem ewigen, endgültigen Geschehen im Werk Christi und gewinnt damit das Verständnis für seinen Tod. In der ewigen Zusammenfassung des Menschengeschlechts in Christus „grünet“ die neue Menschheit „durch den Tod aus“[1]. Ja, selbst über den Eigenwillen, der doch sonst zum Punkt des Zusammenstoßes zwischen den beiden Betrachtungsweisen, der der Vollendung und der der Forderung wird, macht Böhme noch in seinen letzten großen Schriften, wie wir sahen, dieselbe Aussage: „Diese neueingeführte Liebe und Gnade hat sich mit in die Zerbrechung des menschlichen Lebens als ins Sterben des Menschen in der Person Christi eingegeben und das menschliche angenommene Eigenwollen mit sich in den Tod eingeführet und zerbrochen“[2]. Und wiederum findet sich der Gedanke der Möglichkeit, der beides vereinigt: Die Gottheit Christi hat „die natürliche Seele .... vom Reich dieser Welt, auch vom Tode, Teufel und der Hölle in starcker Göttlicher Macht abgetrant und uns allen eine Porten eröffnet“[3].

---

[1] Menschw. II 1, 1.
[2] ebenda II 6, 3.
[3] ebenda II 5, 13.
[4] Gegen Stiefel II 208 ff.
[5] De sign. rer. 12, 16 ff. Vgl. 11, 39, 95.

Aus der inneren Verbindung von Menschwerdung und Tod Christi als der Erweckung der neuen und dem Sterben der alten Menschheit beim einzelnen wie bei Christus ergibt sich deutlich derselbe Inhalt des Werkes Christi, den schon der flüchtige Überblick über die gesamte Gedankenentwicklung Böhmes zu dieser Frage gezeigt hat. Es ist der Sieg über die Macht des Bösen und des Todes, nicht die Leistung des Opfers zur Tilgung der Menschheitsschuld. Es bestätigt sich demnach aus dem inneren Zusammenhang, daß für Böhme die Frage der Schuld erst in den späteren Schriften mit der Zuspitzung des Werkes Christi auf die Überwindung der göttlichen Gerechtigkeit lebendig geworden ist. Alle früheren Äußerungen meinen nicht die Versöhnungstat Christi, sondern unsere Erlösung von Sünde und Tod. Der Zorn ist der Ausdruck dieser Mächte, nicht ein personhaftes Wollen Gottes. Daraus ergibt sich ihm zunächst eine noch klarere Formulierung für die Notwendigkeit des Todes Christi. Der Kampf der Liebe mit dem „Zorne in der menschlichen Welt, als mit der Selbheit" mußte zunächst im Leben Jesu durch die Versuchung und das Todeszittern in Gethsemane hindurch ausgefochten werden bis zur endgültigen Überwindung[1]. Als Verdeutlichung dieses Sieges verwendet Böhme, wie schon gezeigt, die Vorstellung von dem Ersäufen des Grimms im göttlichen Blut, das Christus am Kreuz vergoß. Das göttliche Blut ist, wie wir jetzt genauer sagen müssen, das Blut des heiligen Menschen, der, aus der jungfräulichen Weisheit Gottes stammend, göttlich und vollkommen ist[2]. Es ist nicht möglich, uns diese Vorstellung zur klaren Anschauung zu bringen. Für Böhme besaß sie ihre Verdeutlichung an der Parallele des alchemistischen Prozesses, dem ihre Ausdrücke großenteils entlehnt sind. Er gibt dem an sich ja geläufigen „Ersäufen"[3] im 11. Kapitel der Signatura rerum eine sehr ausführliche Veranschaulichung durch das „philosophische Werk". Er redet vom Eingehen der Begierde Gottes in den erstorbenen Sulphur[4]; davon, daß das Blut „im Wasser des ewigen Lebens in der Tinctur von Gottes Lichte in seiner süssen Liebe empfangen“[1] und dadurch auch im Menschen „der giftige Mercurius, welcher Gottes Zorn gleichet, mit der Liebe tingiret“ worden sei[2], und vor allem von der Transmutierung des Zornes in die Liebe als dem Ergebnis dieses Geschehens[3]. Gelegentlich verwendet er auch das einfachere Bild vom Löschen des Feuers durch das Wasser[4]. Es ist dabei freilich notwendig, scharf zuzusehen und genau zu unterscheiden, wo hier und bei den zahllosen anderen Anwendungen der Alchemie die Grenze zwischen Bild und gedanklicher Anregung geht. Das ist zum Teil schwierig durchzuführen, läßt sich aber doch an einigen klareren Einzelpunkten wie hier bei der Parallele zum Blut Christi deutlich zeigen. Es läßt sich doch wohl nicht leugnen, daß der Gedanke an das Blut Christi bei der Betrachtung seines Todes auch trotz des rosenfarbenen Blutes des Löwen, das Mars, Mercurius und Saturn ersäuft und transmutiert[5], der voraufgehende ist, ebenso die Überwindung des Zornes Gottes, dem nur die Parallelen des „Löschens“, „Ersäufens“, „Transmutierens“ die erwünschte Verdeutlichung geben. Allerdings ist es mir wahrscheinlich, daß die besondere Vorliebe für das Vergießen des himmlischen Blutes und das Ersäufen des Grimmes, die wir in bestimmten Schriften fanden, nicht ohne Einwirkung jener alchemistischen Parallelen entstanden sind. Mehr bedeuten sie aber nicht. Sie haben nichts anderes getan, als diese eine Vorstellungsform begünstigt, die zudem selbst nichts anderes ist als ein Verdeutlichungsversuch eines ganz unabhängig davon feststehenden Gedankenkomplexes, der Tötung der alten Menschheit und der Überwindung des Zorns im Tode Christi[6].

---

[1] s. o. S. 186.

[2] Taufe I 1, 27. Vgl. auch Sign. rer. 11, 10. Daß diese Stellen nicht anders als im Sinne des ewigen, vollendeten Geschehens verstanden werden dürfen, zeigt das genaue Gegenbild bei der Menschwerdung.

[3] 3 Prinz. 22, 49.

---

[1] „Als nun die Person also erboren war, so stund der Himmel in der Erden des Menschen. Nun hätte es die Menschwerdung also nicht alleine gethan, es muste hernach ein anderer Ernst seyn, dann aldieweil Christus auf Erden ging, so war die Menschheit aus Marien Eigenschaft nicht allmächtig, sondern die Menschheit aus Gott; sie waren in zweyen Principien gegen einander gesetzt, auch nicht verschlossen, sondern alle beyde ineinander offenbar: die Liebe wieder den Zorn und der Zorn wieder die Liebe. Nun galt es miteinander Ringen." Sign. rer. 11, 12f.

[2] Vgl. z. B. Gegen Stiefel II 205.

[3] s. o. S. 191 Anm. 1 die Stelle aus Luther.

[4] Sign. rer. 5, 10.

---

[1] Stiefel II 205. [2] Sign. rer. 7, 25. [3] Stiefel II 208.
[4] Sign. rer. 11, 8. [5] Sign. rer. 11, 43.

[6] Hiermit möchte ich an einem Punkte gezeigt haben, wie vorsichtig man mit der Verwertung der alchemistischen

3

Die charakteristischen Züge von Böhmes Christologie treten noch einmal deutlich hervor als die Grundlagen seiner Abendmahlslehre, wie er sie 1623 in einer besonderen Schrift „Von Christi Testamenten“ vorgelegt hat. Sein ganzes Sakramentsverständnis ruht auf der Erweckung und der Annahme der himmlischen Menschheit durch Christus. Das Abendmahl ist nichts anderes als der Empfang des himmlischen Leibes und Blutes, das Christus uns zu essen gibt[1]. Damit ist gegeben, daß der Genuß geistig, nur der „Glaubens-Begierde“ zugänglich ist[2]. Himmlisches Fleisch kann nur von dem himmlischen Menschen in uns aufgenommen werden. „Der rechte wahre Mensch, welcher in Adam geschaffen ward, welcher vor der thierischen Grob-

---

Partien bei Böhme sein muß. Nicht nur Harleß, Jacob Böhme und die Alchymisten 2. Aufl. 1882 hat die Grenze vielfach überschritten, sondern auch heute kann man von Böhmekennern häufig die Ansicht hören, Böhme habe seine Christologie, seine Wiedergeburtslehre, ja seinen Gottesgedanken zum großen Teil aus der Betrachtung des alchemistischen Prozesses gewonnen. Das ist nicht nur eine unkritische Behandlung der vorliegenden Gedankengänge, sondern übersieht vielfach die ganz klare Angabe Böhmes, daß er hier im Gleichnis rede. Selbst die Aussagen über Feuer und Licht in Gott, die infolge ihrer außerordentlichen Häufigkeit leicht im eigentlichen Sinne genommen werden könnten, werden von ihm ganz ausdrücklich als Gleichnis bezeichnet: Gegen Tilke I 163 ff., Gnadenw. 2, 23 ff., oder ganz deutlich mit dem Mittelglied der Kerze Gnadenw. 2, 19. Schlüssel 3 ff. Es handelt sich um naturhafte Verdeutlichungen an sich abstrakter Kräfte und Wesenheiten. — Dieselbe Vorsicht ist auch auf der Suche nach besonderen Erlebnissen Böhmes anzuwenden. Wenn Böhme die Vorrede zur „Morgenröte“ beginnt: „Ich vergleiche die gantze Philosophiam, Astrologiam und Theologiam . . . einem köstlichen Baum“, so macht Fechner, Neues Lausitz. Magazin Bd. 34 (1858) S. 53, und ebenso Hankamer a. a. O. S. 121 f. daraus eine Vision.

[1] 2, 11 f. [2] 3, 9. 28.

heit ein rechter Mensch und Bilde der sichtbaren Welt nach ihrem inwendigen, geistlichen Grunde war, derselbe isset Christi (auch solches geistliches) wesentliches Fleisch mit der essentialischen Begierde“[1]. Daher gibt es keinen Genuß des Unwürdigen: „Gottes große Liebe und Gnade, als die wesentliche Liebe, giebet sich nicht in die gottlose Seele“[2]. Er ißt sich das Gericht und erfährt wohl Christi Angst, Tod und Höllenfahrt, aber nicht die Auferstehung und den Sieg[3]. Aber trotz dieser Spiritualisierung legt Böhme starkes Gewicht auf den wirklichen Genuß des geistlichen Fleisches. Man empfängt es nicht nur „als einen Gedancken im Glauben (wiewohl der Glaube auch da seyn muss), sondern im Wesen, dem äusseren Menschen unfaßlich“[4]. Christi Leib ist „des Glaubens Nutriment“[5], das am Menschen nicht ohne Wirkung bleibt: „Die Seele isset Christi Fleisch und trincket sein Blut, das den Himmel erfüllet, und aus demselben, welches die Seele annimt und isset, wächset ihr ein Leib, und in demselben Leibe ist sie in Gottes Hand und kan am Ende der Welt mit demselben Leibe durchs Feuer des Zornes Gottes gehen ohne Fühlung“[6]. Solche Äußerungen könnten magisch klingen, wenn nicht der Glaube allein der empfangende Mund wäre und die Beziehung zum Stofflichen ganz wegfiele. Brot und Wein sind nur ein ganz zufälliges Mittel, das in keiner inneren Verbindung mit Leib und Blut steht[7]. Ein Mittel aber ist deshalb nötig, „daß 1) Gottes Imagination seiner Liebe, und 2) des Menschen Glaubens-Begierde zusammen kämen“[8]. Und warum dann gerade Brot und Wein? „Darum, daß in Brot und Wein die höchste Tinctur, welche des Menschen Leben am nähesten ist, inne lieget, welche des Menschen Leben am meisten erhält“[1]. Also als die kräftigsten Nahrungsmittel! Der Genuß der himmlischen Wesenheit Christi ist darum auch nicht streng an diese Mittel gebunden, sondern „der Glaube isset und trincket, wann derselbe nach Gottes Liebe und Gnade hungert, allezeit von Christi Fleisch und Blut durch Mittel der gesegneten Speise und ohne Mittel der Speise“[2]. Somit hängt alles an der Aufnahme der himmlischen Menschheit Christi durch unsern inneren, ursprünglichen Menschen. Freilich muß dieser selbst erst durch Gottes Liebe zum Leben erweckt werden[3], so daß der Mensch der Kraft Gottes nur den Hunger entgegenbringen kann, wie das Kraut der Sonne, bis es durchsonnt wird und Frucht bringt[4]. Die Berührung mit dem „geistlichen Wesen Christi“ wirkt wie ein Funke, der den Zunder der bösen Leidenschaften entzündet und verbrennt[5], und führt damit den Menschen wirklich in das Leiden und Sterben Christi ein[6]. Letzten Endes beruht diese Wirkung des Abendmahls wieder auf dem Identitätsgedanken von Böhmes Mystik. Der Besitz der himmlischen Menschheit ist Christus und dem Menschen ja gemeinsam. Deshalb muß das himmlische Wesen des Menschen, sofern es sich nur erwecken und lebendig machen läßt, mit Notwendigkeit wachsen und stark werden. Denn „der wesentliche Glaube im Menschen ist Christus selber“[7]. Damit ist die Neuschöpfung des ursprünglichen Menschen in ihrer Sicherheit und inneren Notwendigkeit ausgesprochen, freilich nur für den, der der himmlischen Menschheit Christi den Hunger des Glaubens entgegenbringt. So steht wie bei der Menschwerdung Christi so auch hier bei seiner Geburt in uns wiederum Sieg und Kampf nebeneinander. Der Sieg, die Vollendung aus der übergreifenden Einheit mit Christus heraus, der Kampf in der Forderung an den Einzelwillen.

---

[1] 3, 10. [2] 4, 9. [3] 4, 10. [4] 3 Prinz. 23, 51.

[5] Abendm. 3, 43. [6] Dreif. Leben 13, 23.

[7] Abendm. 3, 34. 40; auch Konsekration und Wandlung werden dabei ausdrücklich abgelehnt.

[8] 2, 27.

---

[1] 3, 39.
[2] 3, 42.
[3] 2, 15. 20.
[4] 3, 4.
[5] 3, 30.
[6] 3, 13 f.
[7] 3, 45.

B. Die geschichtlichen Wurzeln von Böhmes Christologie

1

Die Anwendung, die Böhmes Christologie im Abendmahl erhält und die ihre Grundzüge, die Annahme und Belebung der himmlischen Menschheit und ihre Speisung durch Christi geistliches Fleisch und Blut in voller Klarheit hervortreten läßt, macht es nun leicht, den geschichtlichen Zusammenhang herzustellen, in dem Böhme mit dieser Spekulation steht. Die charakteristischen Wendungen weisen ohne weiteres auf Schwenckfeld zurück, der seine Christologie freilich viel ausschließlicher als Böhme vom Abendmahl her gestaltet hat. Während es für Böhme, wie wir sahen, nur eine Anwendung bedeutet und ihm das eigene Verständnis der Christologie auch hier eine rasche und selbständige Lösung schenkt, hängt Schwenckfelds ganzes Denken — das zeigt allein die Unsumme von Abendmahlsschriften, die er hinterlassen hat — an dieser Frage. Er geht aus von dem Widerspruch gegen Luthers Abendmahlsauffassung, die ihm durch die Möglichkeit des Genusses von Christi Fleisch und Blut durch Unwürdige das Sakrament seiner Heiligkeit zu berauben schien[1]. Da dies aber in unlöslicher Verbindung mit dem christologischen Hintergrunde, der Ubiquitätslehre Luthers steht[2], muß er zur Kritik an dieser Lehre und zu einer eigenen neuen Christologie fortschreiten. So ist sein Ziel rein spirituell eine Christologie und Abendmahlslehre, die keine Bindung an die Elemente enthalten und nur dem Gläubigen den Genuß von Christi Leib und Blut zuerkennen. Freilich ist nun, verglichen mit dieser rein spiritualistischen Absicht, seine eigene neue Lehrbildung seltsam ausgefallen. Da das Verständnis des Abendmahls die Wegscheide zwischen ihm und Luther bildet, gilt es für ihn nun seinerseits zu entwickeln, was für ihn der Gegenstand des Empfanges im Sakrament ist. Daß es Christus in seiner ganzen Person sein muß, ist für ihn auf Grund der gesamten katholischen und lutherischen Überlieferung selbstverständlich. Daher ist er gezwungen, neben einer neuen Deutung der Einsetzungsworte vor allem eine selbständige Auffassung von Leib und Blut Christi vorzulegen, die zum Schwergewicht seiner gesamten Anschauung wird. Er geht also von den ihm vorliegenden realistischen Abendmahlsvorstellungen aus, und wir werden sehen, welche Mühe er sich gibt, sie abzustreifen. Da nur der geistige Genuß des Gläubigen der Würde des Sakraments entspricht, muß auch Leib und Blut himmlisch-geistig sein. Diese himmlische Speise wird uns im Wort dargeboten und vom Vater durch den heiligen Geist allen Gläubigen ausgeteilt[1]. Das Wort ist freilich nicht das äußerliche, das zur Ermahnung und Zucht des Fleisches an uns herangebracht wird[2], sondern das innere, „wesentliche“, das Himmel und Erde, Leib und Blut enthält und dem Menschen ohne Vermittlung eingesprochen wird[3]. Darum kann es nicht im äußeren Sakrament enthalten sein[4]. Oder vielmehr werden uns darin „zwei Brote“ mitgeteilt: „Ein leiblichs jrrdisch, das die sinnen begreiffen, und ein geistlichs himmlisches, welches alleine empfangen und begriffen wird durch den waren glauben und daas ist der Leib Jesu Christi“[5]. Eine Verbindung mit dem

---

[1] Corpus Schwenckfeldianorum III 639, 25 ff. Vgl. Hirsch a. a. O. S. 150 ff.

[2] Schwenckfeld hält Bugenhagen bei ihrer Unterredung (1525) vor: Quanquam etiam secundum vos de fide loquatur Christus in Iohanne, stat tamen illa propositio: Qui bibit meum sanguinem, manet in me et ego in eo, Sed omnis bibens ex calice bibit secundum vos sanguineum Christi, Ergo omnis bibens ex calice iustificabitur. C. S. II 267, 14 ff.

---

[1] C. S. II 491, 13 ff. Vgl. 488, 18 ff.

[2] C. S. III 685, 26 ff.

[3] C. S. II 491, 1 ff.

[4] C. S. II 490, 23 ff.

[5] C S. II 508, 11 ff. Vgl. 540, 1 ff. III 411, 11 ff.

Brot geht also das geistliche Fleisch Christi nicht ein, und sein Genuß ist darum nicht streng an das Sakrament gebunden. Schon die Lehre Christi von diesen Dingen vermag ihn dem Gläubigen zu vermitteln; man soll „auß derselbigen, weil sie geist und leben ist, das fleisch und blut Christi empfahen, essen und trinken“[1]. All das ist der Ausdruck des reinen Spiritualismus. Das Abendmahl des Herzens, des Glaubens, der das Wort empfängt, ist das Ziel dieser Gedanken Schwenckfelds. Christus „wil, daß seine leere in einer Summa ins hertz werd eingeschlossen, Also, daß diß alles, dauon Er redet, Nemlich sein blut und fleisch in und auß seinem Worte und der ewigen einigkeit sein selbst geholet, empfangen und gessen werde“[2]. Freilich wahrt sich Schwenckfeld dabei gegen das Mißverständnis, als sei der geistige Genuß nur eine Einbildung, eine gedankliche Konstruktion, der nicht notwendig zugleich auch ein wirkliches Geschehen, eine wirkliche Berührung mit Christus entspräche: „Geystlich aber heyst nicht bedunnglich, Imaginarie, als ym zeichen unnd mit gedancken alleine, Sonnder es heyst lebenndig, warlich, krefftig und warhafftig, nach art und ordnunnge der geystlichen götlichen dinger des hymlischen wesens“[3]. Man braucht, wie mir scheint, eine solche Äußerung nicht als Hinweis auf einen irgendwie verfeinerten Substanzcharakter des Fleisches Christi anzusehen. Es handelt sich doch wohl nur um die Betonung der absoluten Wirklichkeit und Notwendigkeit dieses spirituellen Vorganges. Aber die sich hier offenbarende Sorge, mit dem Übergang in das rein innerliche Geschehen den Ernst und die Wirklichkeit des göttlichen Handelns zu schmälern, veranlaßt ihn zu einer überraschenden Weiterbildung seiner Gedanken. Die Wirklichkeit des geistigen

---

[1] C S. II 556, 14.
[2] C. S. II 554, 25 ff. Vgl. 556, 23 ff.
[3] C. S. III 410, 8 ff.

Geschehens zeigt sich darin, daß auch unser Leib vergöttlicht wird, so wie der Christi himmlisch ist[1]. So endet die durchaus spiritualistisch gedachte Entwicklung im Realismus[2]. Die Vergeistigung unserer Leiblichkeit ist das Endergebnis des Abendmahlsempfangs. Die innere Verbindung zwischen dieser letzten Wirkung und dem geistigen Genuß des im Wort enthaltenen himmlischen Leibes und Blutes durch den Glauben muß dabei notwendig im Dunkel bleiben.

---

[1] Die Allmacht Christi besteht darin, „daß Er aus einem sündigen verdorbenen Fleische ein reines heiliges Fleisch durch die Göttliche krafft in seinem fleische (Ihm zu lob und eeren) zurichte, Ja dasselb auch so ferr reiniget und außbutzt, daß es seinem Göttlichen fleisch und dem leibe seiner klarheit, der nu ist im Himmel, das ist, im himmlischen wesen (nicht im brote und jrrdischen wesen) in eeren und wirden ähnlich oder gleichförmig würde." C. S. III 224, 33 ff.

[2] Es muß, wie ich glaube, noch kräftiger herausgehoben werden, daß der sogenannte Realismus Schwenckfelds an dieser Leibesvergottung hängt und nicht schon daran, daß Leib und Blut des himmlischen Christus eine wirkliche Speise für den Glauben bedeuten. Hierin treffe ich auch mit dem Resultat von Hirschs Ausführungen a. a. O. S. 155 zusammen, während ich die vorher gegebene Deutung des Begriffs Realismus (das Christenleben „ein Leben in himmlisch-überkreatürlichen Wirklichkeiten") nicht für bindend halten möchte. Das ließe sich von einer spiritualistischen Heilslehre ebenso sagen. Mir scheint, daß durch eine weitere Fassung des Realismus als unterscheidenden Merkmals der Schwerpunkt in Schw.s Gedankenbildung verschoben wird. Den „himmlisch-geistigen Realismus" (Hirsch S. 157) nenne ich lieber Spiritualismus und beschränke den Begriff des Realismus, wie ich glaube, in Übereinstimmung mit dem sonstigen dogmengeschichtlichen Gebrauch 1) auf Lehrbildungen, in denen eine deutliche Beziehung zum Stofflichen ausgedrückt ist (φάρμακον ἀθανασίας, Transsubstantiation, Impanation), die sich bei Schw. nicht findet und 2) auf die Versuche, der Erlösung auch eine Wirkung auf unseren Leib zu geben. Das ist bei Schw. der Fall, wenn auch nicht so übermäßig häufig. Das ist nach meinem Dafürhalten der einzige Punkt, wo von Realismus bei ihm zu reden ist. Beim Fleisch Christi, mit dessen Glorifizierung Schw. bei aller Gebundenheit an die Abendmahlsvorstellungen in den Spiritualismus zu entfliehen sucht, liegt es vielmehr gerade umgekehrt: kein Realismus, sondern die Unterschiebung spiritueller Gedanken unter diese an sich realistischen Begriffe. Das hat Ferd. Chr. Baur

Die dahinter stehende Christologie ist leicht zu schildern. Sie hat nur den einen bezeichnenden und alles beherrschenden Grundzug, der sich aus der Abendmahlsauffassung herleitet, die Erhebung des Fleisches Christi in die göttliche Glorie[1]. Schwenckfeld will dabei die Menschheit Christi nicht aufgehoben sein lassen, sondern betont die Unterscheidung der Naturen aufs schärfste und benutzt sie neben seinem Verständnis der „Rechten Gottes“[2] als Einwand gegen Luthers Ubiquitätslehre[3]. Der Weg, den das Fleisch aus dem irdischen Stande in den himmlischen macht, ist ein stetiger, ungebrochener Übergang aus dem Niedersten in das Höchste[4]. Es ist begreiflich, daß Schwenckfeld selbst bei dieser Überführung des irdischen Fleisches in das himmlische die Ablegung der kreatürlichen Leiblichkeit nur mangelhaft gesichert erschien. So kommt er zu der von Hirsch nachgewiesenen Fortbildung seiner Lehre[5], die einen geradezu verzweifelten Schritt auf sein spiritualistisches Ziel hin bedeutet. Er nimmt auch dem irdischen Christus schon die Kreatürlichkeit. Christus hat zwar sein Fleisch aus Maria empfangen und nicht, wie Melchior Hoffmann wollte, vom Himmel gebracht, aber doch nicht

---

einmal sehr klar ausgesprochen: „Das Eigentümliche der Lehre Schw.s besteht daher eben darin, daß er dem Fleische den Begriff des Geistes substituiert und vom Fleische Bestimmungen aussagt, die an sich nur dem Geiste zukommen können.“ (Christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit Bd. 3. 1843, S. 242.)

[1] Hirsch a. a. O. S. 155 ff.

[2] Dazu s. o. S. 169 Anm. 2.

[3] C. S. III 219, 14 ff. 222, 5 ff.

[4] C. S. II 556, 12 ff.

[5] a. a. O. S. 165 ff.

als kreatürliches, sondern als „new heilig fleisch“[1]. So ist Christus zwar voller Mensch, und doch ist festzuhalten, „das er darumb nit ein Creatur oder geschaffner Mensch, sondern gottes eingeborner Son sei“[2]. „Er ist ein Newer mensch, ein wunder, Sondermensch auff erden gewessen, heist der Ander letzte Adam unnd jmmanuel, gehöret nicht ins sechßtägyge werck der schöpffung, denn weder er noch sein Fleisch ist geschaffen“[3]. Schwenckfeld kann damit zugleich einem seiner besonderen Lieblingsgedanken, der Parallele zwischen Adam und Christus entgegenkommen, da erst die Annahme auch eines neuen Fleisches die Gegenüberstellung zwischen beiden vollständig macht[4]. Aber nicht schon dieses irdische, unkreatürliche Fleisch, sondern erst das durch Kreuz, Leiden und Verklärung dem Wort gleichgemachte sitzt zur Rechten Gottes und „speiset die Seele zum ewigen leben“[5]. Auch hier verwahrt er sich wieder dagegen, als solle durch die Vergeistigung der Charakter von Leib und Blut aufgehoben werden, „so nu inn und durch die krafft des allmechtigen, vereinigten worts gantz geistlich und göttlich, ja geist und leben ist worden und doch nichts destminder ein warer leib, fleisch unnd blut, aber ein leib, fleisch unnd blut Gottes, seines göttlichen wesens, Glorien, herrlicheit, krafft und vermögens ist“[6]. Man spürt wiederum das Bleigewicht der ursprünglich dinglich-realistischen Vorstellungen, das sich seinen spirituellen Absichten anhängt.

Dieser Überblick über Schwenckfelds Christologie und Abendmahlslehre zeigt deutlich, daß Böhme nicht nur in zufälliger Berührung mit ihr gestanden hat, sondern eine Menge grundlegender Vorstellungen von dorther empfangen hat. Böhme ist von genau derselben spirituellen Absicht erfüllt, bei der gleichen Betonung der völligen Wirklichkeit des geistigen Genusses. Er redet von dem nicht unbedingt an das Sakrament gebundenen Empfang durch die „Glaubens-Begierde“ und bezeichnet als seinen Gegenstand ebenfalls den geistlichen, himmlischen Leib Christi. Vor allem hat er aber auch das Schema, in dem Schwenckfeld mit Vorliebe seine gesamte Christologie darbot, die Adam-Christus-Parallele, übernommen und sehr reich ausgeführt. Christus ist für ihn nicht nur ganz allgemein der andere Adam[1], sondern ist auch in einer Fülle von Einzelzügen sein genaues Gegenbild. Der Spott der Teufel über Adams Fall entspricht dem Spott der Kriegsknechte und Priester, das „Inqualieren“ der grimmigen Essentien der Peinigung, die Hoffart Adams der Dornenkrone[2], die Öffnung des Leibes zur Entnahme der Rippe der Seitenwunde[3], die Probe und der Kampf, der über Adam verhängt war, der Versuchung Christi[4]. Mit besonderer Vorliebe schildert er die Gleichheit vom Schlaf Adams und vom Grabesschlaf Christi[5], die er gelegentlich in eine allgemeinere Zahlenbeziehung hineinstellt: Adam war 40 Tage vollkommen im Paradies, schlief 40 Stunden; dem entsprechen 40 Tage des Aufenthalts Israels am Sinai, 40 Jahre des Wartens in der Wüste, 40 Tage des Fastens Jesu, 40 Stunden seiner Grabesruhe und 40 Tage seines irdischen Aufenthaltes nach der Auferstehung[6].

---

[1] Vom Fleisch Christi, o. O. 1561, IV b.

[2] ebenda X b.

[3] ebenda III b. Vgl. auch: Vom ursprunge deß fleisches Christi, o. O. und J., E. a.

[4] ebenda V b. [5] ebenda X b. [6] ebenda XI.

Wenn demnach der starke Einfluß Schwenckfelds nicht zu leugnen ist, so ist doch nach der ausführlichen Schilderung der beiden Lehrzusammenhänge ihre Verschiedenheit ebenso deutlich erkennbar. Sie besteht nicht nur darin, daß Böhmes Christologie nicht wie die Schwenckfelds vom Abendmahl ausgeht, sondern zieht sich in einem ganz bestimmten Punkt zusammen. Böhme hat ihn selbst an einer Stelle, wo er einmal auf Schwenckfeld Bezug nimmt, klar ausgesprochen: „Beym Schwenckfeld stösset dieser Punct an, daß er Christum für keine Creatur hält“[1]. Böhme verwirft also den Ausweg des späteren Schwenckfeld aus der Verwicklung im Begriff des geistlichen Fleisches und meint, diese Schwierigkeiten durch seine Prinzipienlehre leichter lösen zu können. Christus ist eine Offenbarung der ganzen Gottheit. So ist auch das dritte Prinzip, „das äussere Reich dieser Welt“ in ihm enthalten und macht auch seine himmlische Wesenheit dadurch, daß sie in die Menschheit eingegangen ist, zur Kreatur. Andererseits aber ist dieses himmlische Wesen, „die gantze Englische Welt“, das zweite Prinzip überkreatürlich als das Herz des Vaters und die Fülle seiner Gottheit. Somit ist „sein leiblich Wesen nach der himmlischen Wesenheit in der Person der Menschheit creatürlich und ausser der Person uncreatürlich“[2]. Böhme sucht die beiden Seiten, Kreatürlichkeit und Überkreatürlichkeit, nebeneinander aufrecht zu erhalten, was noch deutlicher wird, wenn wir an die Verbindung der himmlischen und irdischen Menschheit bei Böhmes Darstellung der Geburt Christi denken[3].

---

[1] Gegen Tilke I 237. 274.

[2] Myst. Magn. 23, 8 ff. Drei Prinz. 25, 29 ff. Hier gibt Böhme 10 Parallelen, die ich nicht alle aufzählen kann.

[3] Drei Prinz. 13, 17. 25, 32.

[4] Sign. rer. 10, 26 ff.

[5] Menschw. I 6, 2 ff. Myst. Magn. 19, 5.

[6] Sign. rer. 11, 80 ff.

---

[1] Sendbr. 12, 54 ff.

[2] Sendbr. 12, 56 (15. 8. 1621). Genau derselbe Gedankengang findet sich in der kurz vorher (3. 7. 1621) abgeschlossenen zweiten Schutzschrift gegen Tilke 247 ff. Hingegen hat sich B. früher etwas anderer Begriffe bedient. In der Darlegung 3 Prinz. 23, 13 ff. spricht er Christus eine Kreatürlichkeit zu, die allgegenwärtig sein kann (20), während er später den Begriff der Kreatur wieder rein herstellt.

[3] Böhme kommt darum da, wo es die Kreatur in Christus aufrecht zu erhalten gilt, auch immer auf die Frage

Christus erhält bei ihm eine zweifache Menschheit, unsere irdische und unsere ursprüngliche, himmlische, die er wieder zum Leben bringt. Ähnlich wie bei Schwenckfeld, der freilich die kreatürliche schließlich streicht, bringt Christus die ewige Menschheit nicht vom Himmel mit, sondern wird in Maria damit geboren. Nur wird sie bei Böhme in den großen Zusammenhang mit Adam und der gesamten Menschheit hineingestellt, indem diese Menschheit verloren und erstorben in Maria und uns allen liegt und nur der Belebung bedarf, um wieder durch den Tod „auszugrünen". Mit diesem Ausweg, der wohl kaum eine Lösung genannt werden dürfte, ist bei ihm die Hinwendung zum Spiritualismus noch vollkommener. Die Doppelmenschheit, die Christus besitzt, steht so genau in Parallele und ist so völlig in sich geschieden, daß Böhme eine Belastung der geistlichen Menschheit durch die kreatürliche nicht als Gefahr empfindet, während Schwenckfeld dadurch bewogen wurde, die Kreatur in Christus aufzugeben.

Dieser Befund in der Christologie hat sein genaues Gegenstück in der Wirkung von Menschwerdung und Sakrament auf den Menschen. Auch wir tragen die Doppelmenschheit in uns; so kommt Böhme nicht zu dem Realismus der Leibesvergottung, sondern sieht im Abendmahlsgenuß unseren himmlischen Leib neu entstehen und wachsen[1]. Böhme versteht darunter, wie wir sahen, die Neuwerdung des ganzen menschlichen Organismus[2], aber

---

der übernatürlichen Geburt der Maria, die er gegen Weigel (s. o. S. 171 Anm. 1) verneint, zu sprechen. Sendbr. 12, 59 ff. Tilke II 253 (zit. S. 194 Anm. 4).

[1] s. die o. S. 204 Anm. 6 zitierte Stelle Dreif. Leben 13, 23.

[2] „Welches andeutet das mündliche Essen und Trincken der wesentlichen Gnaden, da nicht allein die Seele gespeiset wird, sondern auch der rechte Adamische Mensch, welcher wieder vom Tode auferstehen solle." Abendm. 2, 20.

ebenso häufig bezieht er sie nur auf die Wiedergeburt des Willens, wie das dem Grundcharakter seiner Mystik entspricht. „Um die Seele war es zu thun, daß Gott Mensch ward, daß Er dieselbe wieder in sich brächte und unsern Willen aus der Irdigkeit wieder in sich einführete“[1]. Das bedeutet keine Aufhebung der sonst von Böhme so betonten Leiblichkeit des himmlischen Menschen, nur einen Hinweis darauf, wie durchaus spirituell sie gemeint ist. Und im Gegensatz zu Schwenckfeld und zur Eschatologie der orthodoxen Kirchenlehre ist es Böhmes Eigenart, daß er diesen inneren Menschen in gar keine Verbindung mit dem sterblichen, irdischen Leibe setzt. Diese Vorstellung einer doppelten Menschheit hat Böhme von Paracelsus empfangen.

2

Daß wir eine „doppelte Creatur“[2] sind, demnach auch zwei Leiber, einen sterblichen und einen ewigen haben, ist einer der häufigsten Gedanken des Paracelsus. Von den verschiedensten Seiten her wird ihm diese Annahme zur Notwendigkeit. Das Ewige in uns muß seine besondere Stätte haben, die vom Sterblichen unterschieden ist: „Damit nun in der philosophia gefunden werde ein untödtlich Leben zu seyn ausserhalb unseres jrrdischen Leibes, vom selbigen folget hernach, daß wir müssen einen anderen limbum oder limum[1] haben zum Ewigen, der nicht auß der Erden gespeiset oder gekleidet wird, auch nicht erfrewet in natürlicher philosophia der Elementen oder gewächsen, der natürlichen Künsten und Weißheit“[2]. Hiermit wird schon die für den Naturphilosophen der Renaissance entscheidende Begründung dieser ewigen Leiblichkeit deutlich. Es kann überhaupt in der Welt nichts geben, was nicht körperlich wäre. Paracelsus spricht das einmal ganz klar beim Begriff des Wortes aus: „Ob schon die stim ein wort gibt und das wort ist unsichtbar, so mags doch nit unleiblich geheißen werden, sondern leiblich. dan es ist natürlich. die natur hat in ir unsichtbar kraft und sichtbar kraft, unsichtbar leib und sichtbar leib und seind alls leib und natürlich“[3]. Ebenso müssen wir in der Auferstehung, die nach Paracelsus eine doppelte ist, eine zum Gericht und eine der Geretteten zum Leben, mit zwei Leibern, dem Adams und dem Christi, bekleidet sein[4]. Ja, es wäre für ihn eine ganz groteske Vorstellung, sollten wir mit dem auferstandenen irdischen Leibe, mit den Zahnlücken, den Knochen, der Glatze in den Himmel eingehen. Auch eine Veränderung der Eigenschaften, mit der sich die Orthodoxie half, würde den Himmel bestenfalls zu einem Jungbrunnen, zu einer Posse machen[1]. Wir dürfen daher unsern Leib aus Christo, unserem zweiten Vater neben Adam[2], nicht anders betrachten, als daß er mit dem Tage der Auferstehung von dem Leibe aus Adam abfallen wird wie die Birne vom Baum[3]. Auch die Geschichte der beiden Leiber sieht Paracelsus ähnlich wie Böhme. Der unsterbliche Leib nimmt seinen Ursprung aus Gottes Einblasen[4], ist aber vom Menschen verloren worden. Der Tod hat den Menschen aus dem Gleichnis nur noch zum Bilde Gottes gemacht[5]. Aber Christus hat den Tod überwunden und damit unserer unsterblichen Seele den ewigen Leib wiedergegeben, somit ist er unser limbus geworden[6]. Es ist zuzugeben, daß dieser Zusammenhang von Verlust und Wiederbringung des himmlischen Leibes längst nicht so anschaulich wird wie bei Böhme, aber er bildet bei Paracelsus genau so den Hintergrund der Auffassung Christi und des Menschen wie bei ihm. — Den Mittelpunkt dieser Beziehungen zu Christus bildet auch bei Paracelsus das

---

[1] Sendbr. 12, 57.

[2] Philosophia de limbo aeterno, herausgeg. von Joan. Staricius, Magdeburg 1618, S. 102. Da es hier keinerlei Vorarbeit gibt und diese Hauptschrift, bei der ich es recht wohl für möglich halte, daß B. sie gelesen hat, verhältnismäßig selten ist, gebe ich im folgenden besonders reiche wörtliche Nachweise. Dabei verbessere ich den von Druckfehlern und Verlesungen wimmelnden Text des Staricius gelegentlich und gebe seine Lesart in Klammern an.

---

[1] limbus, die auch bei B. häufigere Form für limus, bedeutet ursprünglich Schlamm, dann den Erdenkloß, den Stoff unseres Leibes, vielfach Gegensatz zu matrix. Verwandt mit Lehm (vgl. Heyne, Dt. Wörterb. II 1892 Sp. 619).

[2] Phil. de limbo S. 7.

[3] Sämtliche Werke II. Abt., hrsg. von Wilh. Matthießen, Bd. I 1923 S. 138.

[4] „Darumb so nun die Aufferstehung von den Gräbern unnd die Aufferstehung von dem Todt der Hellen zweyerley sein, die erste auß Gott dem Vater, die andere auß Gott dem Sohn, so müssen auch die zweyerley Leibe sein, der Leib der Aufferweckung von den Gräbern und der Leib von den verurtheilten zum ewigen Leben.“ Phil. de limbo S. 24.

---

[1] Werke II 1 S. 308 Matthießen.

[2] Phil. de limbo S. 18.

[3] Werke II 1 S. 316 Matthießen. Von anderen Stellen nenne ich Sudhoff, Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften Bd. 2, 1899, S. 273 ff. Auslegung oder Bericht Theophrasti Paracelsi über die Wort: Sursum corda, Frankfurt 1619, S. 5 ff. Ganz anders unterscheidet er einmal zwei Leiber im Opus Paramirum, hrsg. von Franz Strunz 1904, S. 122 f., denen aber wiederum der unsichtbare Leib, der aus dem Atem Gottes stammt, übergeworfen ist (S. 169 ff.).

[4] Opus Paramirum S. 169 Strunz.

[5] Werke II 1 S. 135 Matthießen. Ein merkwürdiger Nachklang der alten, verbreiteten (vgl. Loofs, Leitf. zum Stud. d. Dogm.-Gesch. 1906 4. Aufl. S. 324 f.; Symbolik I 1902 S. 264) irenaeischen Unterscheidung von imago und similitudo dei (Adv. omn. haer. V 6, 1 Harvey II S. 333 ff.). Er hängt aufs engste zusammen mit der recapitulatio, die ja Paracelsus wie Böhme vertritt. Vgl. S. 195 Anm. 7.

[6] Sudhoff II S. 273 f.

Abendmahl, freilich ebensowenig ausschließlich wie bei Schwenckfeld und Böhme. Das Wort, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebe, gilt ihm auch für den inneren, himmlischen Menschen und für den Abendmahlsgenuß[1]. Auch in der Taufe kann uns der Geist bereits zu Fleisch und Blut Christi machen[2], wir können in ihr „vom Geist geleibet“ werden[3]. Trotzdem bleibt das Abendmahl, das auch Paracelsus immer wieder in Schriften beschäftigt hat[4], die lebenspendende Speisung, ja zumeist der Ursprung der Wiedergeburt für den inneren Menschen. „Dasselbig Brod (Christus) gibt dem Leibe das Leben, der vom Himmel ist durch den H. Geist Fleisch und Blut worden in Maria: Also ist das Brod unser Mutter, in dem wir müssen zum andern Mal geboren werden“[5]. Dieser Erneuerung des himmlischen Menschen in uns entspricht, daß auch Christus zwei Leiber hat, von denen er uns den ewigen, unsichtbaren, das geistliche Fleisch als Speise gibt[6]. Damit stehen Paracelsus und Böhme bei Christus wie beim Menschen in dem gleichen Gegensatz zu Schwenckfeld.

Aber letzten Endes nimmt Paracelsus doch beiden gegenüber eine Sonderstellung ein. Wenn er sich auch mit ihnen trifft in dem nachdrücklichen Hinweis, daß das Geschehen des Abendmahls einen wirklichen Genuß des geistlichen Fleisches vermittle, so geht er in seiner Bestimmung dieses Begriffes weit über sie hinaus. „Was ist geistlich? was ists? Das ist die Speise, das wir essen und trincken. Daß wir aber da einen unterricht haben, was uns die Welt giebet, das ist die Erden weltlich: Das uns die Erde nicht gibt, das ist geistlich, diese gibt uns Gott und wir sehens nicht als das weltliche, darum ists uns wie ein Geist, den wir weder sehen noch greiffen, also hat sie den Namen geistlich und ist aber kein Geist, sondern ein Leib und Blut und ist über den Geist und mehr als ein Geist, in allen seinen krefften schneller und behender“[1]. Damit bestimmt sich ihm der Sinn des Abendmahles: Christus will uns „zum andernmal geboren haben, in deme daß er uns sein Blut und Fleisch zu essen und zu trincken gibt, gewisslich, sichtiglich, materialistisch, substantialisch und nit im Geist, sondern gleich als wir leiblich auff die Welt geborn werden durch das Blut und Fleisch Christi in Himmel“[2]. Das ist unvergleichlich massiver gedacht, als wir es bei Schwenckfeld oder Böhme fanden. Daß Christus sein Fleisch „sichtiglich“ zu essen gibt, offenbart den ganzen Gegensatz zu ihnen. Damit meint Paracelsus selbstverständlich keine Realpräsenz des irdischen Leibes Christi, aber die innigste Verbindung mit dem Brot, die er sehr realistisch ausspricht: „Was dem Leib zugehöret und was dem Leib dienet, das gehet durch den Bauch auß: das aber der Seelen zugehöret, das vereiniget sich dem bauch nit, dann die Seele liegt nit im Bauch. Also das Brot ist jrrdisch und das Wort, das Fleisch wird, ist im Brodt und ist das Brodt, wie die seele der Mensch ist: so er nun das jsset, so gehet die bauchdewung in Bauch, das wort gehet in den newen Leib und wird zu fleisch"[1]. Für dieses leibliche Essen und geistliche Verdauen ist ihm der Auferstehungsleib Christi die Parallele; auch Christus aß Fisch und Honig, ohne jedoch einen rein irdischen Leib zu haben[2]. Gleich ihm sind wir in unserer zukünftigen Gestalt „ein leiblicher Geist, in dem wir aufferstehen, durch Mawren, durch Wende gehen und seyn nichts desto minder leiblich"[3] oder „greifflich"[4]. Damit will Paracelsus das lösende Wort in den Abendmahlsstreitigkeiten sprechen: weder Fleisch noch Geist, sondern beides als Einheit[5]. Und daß er gelegentlich davon reden kann, Brot und Wein sei Fleisch und Blut in „verkehrter" Gestalt[6], ist ebenfalls ein nicht zu übersehender Hinweis darauf, daß Paracelsus häufig die engste Beziehung zwischen dem inneren Genuß und dem Stofflichen herstellt. Damit unterscheidet er sich deutlich von Schwenckfeld und Böhme. Freilich ist er selbst nicht einheitlich. Die spiritualistischen Züge begegnen uns immer wieder. Das Wort geht in den neuen Leib ein, der Glaube empfängt Fleisch und Blut[7].

---

[1] „Also auch in den newen Creatur, sie lebet nicht allein deß Brots, das ist des Himmels Brots, das ist deß worts, das Fleisch ist worden, das eine Speise ist, das vom Himmel gestiegen ist, sondern lebet auch darmit aller und jeglicher Wort, das da von dem Munde Gottes ausgehet . . . . . das Brodt und ein jegliches wort ist unser Fleisch.“ Phil. de limbo S. 70 f.

[2] ebenda S. 57. [3] ebenda S. 61.

[4] Vgl. allein die Übersicht über die Handschriften bei Sudhoff II 792 ff.

[5] Phil. de limbo S. 27.

[6] Sudhoff II 280. Die Vollständigkeit der irdischen Menschheit drückt sich bei Paracelsus auch darin aus, daß er wie Böhme für die natürliche Geburt der Maria eintritt. Sudhoff II 395.

---

[1] Phil. de limbo S. 122.

[2] Phil. de limbo S. 18.

---

[1] Phil. de limbo S. 79.

[2] Sudhoff II S. 276.

[3] Phil. de limbo S. 123.

[4] ebenda S. 56.

[5] „Darumb sein da zwo Secten, die eine das Fleisch hat, die ander den Geist, und keine ist gantz: Aber beyde (St. beydes) sein ein gantzes." Ebenda S. 85.

[6] Sudhoff II 274.

[7] Die Neugeburt „geschiehet durch den Glauben, welcher isset (St. ist) das Fleisch und Blut Christi." Phil. de limbo S. 19, vgl. Sudhoff II 274. 277. — Mit einem originellen rationalistischen Gedankengang hilft sich Paracelsus einmal in der Frage nach den Elementen in der Abendmahlsfeier Jesu mit seinen Jüngern. Es ist für ihn durchaus kein Wunder, daß Christus die Elemente sein Fleisch und Blut nennt, obwohl er mit zu Tisch sitzt. Denn alle unsere Nahrung ist ja „Menschenfleisch in mysterio", d. h. sie wird durch den Stoffwechsel dazu. Wenn ich deshalb etwas, was ich selbst gegessen hätte, einem anderen gebe, so kann ich sagen, daß er mein Fleisch und Blut

So ist Böhme trotz der völligen Abhängigkeit in den Vorstellungen sowohl über Schwenckfeld als auch über Paracelsus hinausgegangen, indem er den einen mit dem anderen zu bessern suchte: Schwenckfeld mit der von Paracelsus übernommenen Doppelmenschheit in uns und in Christus; Paracelsus durch eine stärkere Lösung vom Stofflichen und einer realistischen Leibesauffassung, worin ihm Schwenckfeld vorangegangen war. Darüber hinaus aber hat er auch im Vergleich zu Paracelsus, von dem er ja hier am stärksten abhängig ist, seine Gedanken zu einem viel gleichmäßigeren, systematischen Ganzen ausgebildet. Menschwerdung und Tod Christi, Wiedergeburt und Sakrament sind gleichmäßig durchzogen von diesen zwei Linien im Menschen und in der Person Christi, die aber schließlich in einem Punkt zusammenlaufen, der zum Mittelpunkt des ganzen Gedankenkreises wird: in der Einheit unserer ewigen Menschheit mit Christus. Hier liegt innerhalb der gemeinsamen Vorstellungen der entscheidende Unterschied. Obwohl bei Paracelsus die im Abendmahl vermittelte Neugeburt unserer Kreatur aus Christus in diese Richtung weist, obwohl er es ganz vereinzelt ausspricht, daß Gottes Leib zugleich der des neuen Menschen sei[1], hat er doch den mystischen Einheitsgedanken nicht, wie wir dies an Böhme sahen, zur Grundlage seiner ganzen Christusspekulation gemacht. Er hat die innere Verbindung zwischen der Menschheit Christi und der unsrigen für gewöhnlich nicht hergestellt und vor allem nicht weitergedacht. Das entspringt einer letzten Endes unmystischen Haltung seiner Frömmigkeit, die trotz allerlei anderer Ansätze Christus gegenüber wesentlich bestimmt ist von dem Abstands-

---

ißt. Daß P. von daher keinen Übergang zu seiner sonstigen Meinung findet, zeigt der Zusammenhang. Sudhoff II 276 f.

[1] „Darumb ist ein Christ die höchste Creatur über alle, dann da ist Gottes Leib jhr Leib und auß seinem Leibe seyn sie.“ Phil. de limbo S. 66.

verhältnis von Vorbild und Nachfolge[1]. So hat Böhme in der inneren Verbindung mit dem Kern seiner Religiosität das aufgenommene Gut verwandelt und zum lebendigen Bestande seines Denkens gemacht.

Wenden wir uns nun von der geschichtlichen Verwurzelung von Böhmes Christologie zu ihr selbst zurück, wie sie uns in seinem ganzen Schrifttum der früheren und späteren Zeit vorliegt, so wird nach dem ausführlichen Überblick über die verschlungenen Wege seiner mystischen Spekulation deren Gegensatz zu der Gedankenbildung in den letzten großen Schriften noch deutlicher geworden sein. Steht dort die Gerechtigkeit Gottes im Mittelpunkt, so hier der neue himmlische Mensch. Darin ist der ganze Gegensatz enthalten. Dort ist die Tat Christi gefaßt als Überwindung des Zornes durch die Barmherzigkeit, hier sind Menschwerdung und Tod Christi der Ausgangspunkt für die Neugeburt des einzelnen und der gesamten Menschheit. Infolgedessen ist dort in der genugtuenden Erlösungstat das Verhältnis zu Christus das der Stellvertretung, hier das der Identität und der Geburt des neuen Menschen aus ihm. Während dort die Befreiung von der Schuld und der strafenden Gerechtigkeit alles erfüllt, wird hier zur Anschauung gebracht, wie die Macht der Sünde und des Todes zerbrochen sind und den Menschen nicht mehr fesseln können. Beides ist in Böhme lebendig, wenn auch der große spekulative Gedankengang das eigentlich Kennzeichnende und der nie ganz verleugnete Untergrund seiner Gesamtanschauung ist. Dennoch darf man auch ihn nicht absondern, sondern muß beides beieinander bestehen lassen. Es ist ein Zeugnis für den Reichtum von Böhmes Frömmigkeit, daß er beide Gedanken brauchte und daß ihn in seinen späteren Schriften die Frage nach dem Bestehen der göttlichen Gerechtigkeit neben unserer Schuld zu der Weiterbildung seiner Anschauung veranlaßte.

---

[1] Werke II 1 S. 123 ff. Matthießen. Vgl. Sudhoff II 254. 352. Da die Begründung hierfür eine sehr genaue Darlegung der ganzen religiösen Gedankenwelt des Paracelsus erforderte, zu der im Rahmen meiner Aufgabe kein Raum ist, muß ich mich mit diesem allgemeinen Satz und den wenigen Nachweisen begnügen. Was an mystischen Wendungen da ist, erklärt sich zum Teil aus der Beziehung zum Sakrament („Aus Christus essen", Werke II 1 S. 140, Christus in uns durch Vermittlung des Abendmahls Sudhoff II 275) und geht teils nicht über das, was auch bei Luther u. a. steht, hinaus. Vor allem aber bleibt bei ihm das Ich in seiner Eigenart und Vereinzelung bewahrt, der geschichtliche Christus von Bedeutung, der Gottesgedanke in sich geschlossen, wird die Kirche zwar spiritualisiert, aber nicht aufgelöst. Das gilt nicht für alle Einzelheiten, aber wo sie abweichen, — einiges wurde oben berührt — dürfen sie den überall spürbaren spiritualistischen, persönlichen, sittlichen Grundcharakter seiner Frömmigkeit nicht verdunkeln. Nur dort, wo die Natur in ihren Bereich aufgenommen wird, was in seinen theologischen Schriffen auffallend wenig der Fall ist, — die Verbindung von beidem ist bei Böhme viel stärker — treffen wir andere Gedanken in größerem Maße. Das macht sein Bild bunt und unausgeglichen.

2. Abschnitt

Wiedergeburt und Rechtfertigung

I. Wiedergeburt

A. Das Wesen der Wiedergeburt

1

Aufs innigste mit der Person Christi, seiner Erscheinung und seinem Wirken verbunden ist, wie wir auf Schritt und Tritt sahen, das innere Geschehen der Seele. Mittels der übergreifenden Gedanken seiner Mystik hebt Böhme Menschwerdung und Tod Christi aus ihrer geschichtlichen Einmaligkeit heraus und macht sie zum immer wiederholten und doch ewig gültigen Ereignis in allen neugeschaffenen Menschen. So sammelt sich das innere Erleben des Menschen um die Wiedergeburt. Sie ist — das muß als das für Böhme Kennzeichnendste vorangestellt werden — getragen von einer lebendigen Christusmystik, die sich stärker als die Spekulation über Menschwerdung und Werk Christi durch alle Schriften, auch durch die späteren hindurchzieht, ja hier erst zu ihrer reichsten Entfaltung kommt. Der gemeinsame Anteil an der himmlischen Menschheit ergibt eine wesenhafte Einheit mit Christus. „Der allerinwendigste Grund im Menschen ist Christus, nicht nach der Natur des Menschen, sondern nach Göttlicher Eigenschaft in dem himmlischen Wesen, welches er hat neu geboren“[1]. So ist der neue Mensch in uns Christus selbst. „Ich kann nichts thun, ich bin mir todt; aber Christus in mir thut es: wann der in mir aufstehet, so bin ich mir nach dem wahren Menschen todt, und Er ist mein Leben“[2]. Und alle Regungen des neuen Menschen sind auf ihn zurückzuführen. „Es ist kein anderer, wahrer Glaube, der selig machet als alleine Christus in uns“[3]. „Er ist das wirckliche Bitten, als das Gebet in uns selber“[4]. „Wir sind Götter, so wir in Ihme bleiben, er ist der Brunn, unser Licht und wir seine Sternen; er gibt uns seinen Leib und Kraft und seinen Glantz zum Lichte“[5]. So „wird Gott und der innere Mensch Eine Person“[6]. Wenn Böhme sich dieses Einswerden mit Christus veranschaulichen will, so bedient er sich dabei in der Hauptsache der drei alten mystischen Vorstellungen: der Hochzeit, der Geburt und der Auferstehung Christi in uns.

---

[1] Gnadenw. 7, 37.

[2] Sendbr. 46, 23. „Dieses neue Licht-Leben ist Christus.“ Tilke I 376. Vgl. Gegen Stiefel II 292 ff. Myst. Magn. 60, 37.

[3] Sendbr. 38, 13. Vgl. Abendm. 3, 45 (zitiert S. 205 zu Anm. 7). Myst. Magn. 70, 63.

[4] Gnadenw. 12, 39.

[5] Dreif. Leben 13, 22.

[6] Tilke I 375.

Das Bild der Brautschaft und Ehe liegt Böhme insofern schon besonders nahe, als die himmlische, ursprünglich Adam zugehörige, in Christus wiedererweckte Menschheit in der Jungfrau Sophia, der göttlichen Weisheit Gestalt gefunden hat. Böhme bindet sich dabei nicht an ein strenges Schema, sondern bringt dasselbe Bild in großer Mannigfaltigkeit. Bald ist die Sophia die rechte Braut Christi, denn sie, die „bekehrte“[1], nicht die natürliche Seele wird von ihm wieder zu Leben und Ehren gebracht, und die äußere und innere Seele sitzen beim Hochzeitsmahle bei der Braut[2]. Bald — das ist das Häufigere — wird die Vermählung zwischen der menschlichen Seele und ihrer Braut, der Sophia, gefeiert[3]. Aber immer ist es eine Verbindung mit Christus, dessen Wesen ja nichts anderes als die himmlische Menschheit der Jungfrau Sophia ist. Er ist dem Manne eine Braut, den Frauen ein Bräutigam, damit aus der inneren Verschmelzung von beidem wieder das übergeschlechtliche, reine Menschenbild vor Gott entsteht, das die „männliche Jungfrau“, die Sophia, mit der Adam identisch war, im Ursprung gewesen ist[4]. Die „Hochzeit des Lammes“, in der Gott und Mensch vermählt werden und Christus geboren wird[5], ist für den, der sie erlebt, die seligste Wonne, die er kennt, und läßt sich auch mit den lebendigsten Worten nicht schildern. „Was alhier geschahe, habe ich keine Feder darzu zu schreiben; es ist mehr als menschlich oder natürlich zu schreiben, was Gottes Liebe und Gottes Süßigkeit sey, welches der bekehrte Mensch, so er wieder zu seinem Vater eingehet, und sich für einen Säuhirten erkennet, die begangene Sünden bereuet und des Vaters Gnade suchet, erfähret: Wenn ihme Christus, sein Bräutigam, das Jungfräuliche Kräntzlein aufsetzet, da das Perlein der Göttlichen Annehmung zum erstenmal wieder gesäet wird; was die Jungfrau für Freude hat, wenn sie wieder das Leben bekommt und ihren Bräutigam Christum empfähet, wie holdselig sie sich gegen der Seelen stellet und die Seele als ihren Mann, in ihre Liebe fasset, davon wol Seele und Leib in Freuden zittert“[1].

---

[1] Myst. Magn. 70, 26.

[2] Myst. Magn. 50, 50. Wiedergeburt 4, 14. Stiefel II 512.

[3] Drei Prinz. 22, 77. Von wahrer Buße 1, 45 ff. Gespräch einer erleuchteten und unerleuchteten Seele 72. Sendbr. 46, 74. Myst. Magn. 50, 32. 57, 4 ff. Unmittelbar nebeneinander steht beides Stiefel II 214 f. — Das ist die Vorstellung, die, nur viel gröber, auf Gichtel, John Pordage, Jane Leade und Gottfried Arnold weitergewirkt hat. Siehe E. Seeberg, G. Arnold S. 22 ff. Das besonders Gichtel bekannte Erlebnis der Besuche der Sophia hat auch bei Böhme seine Anknüpfung. Drei Prinz. 13, 11.

[4] Menschw. I 7, 16. 8, 12. 9, 14. 25. Myst. Magn. 50, 48.

[5] Myst. Magn. 57, 12. 70, 26. Gespräch usw. 72. Böhme führt das Bild der Vermählung gelegentlich, aber selten und zurückhaltend weiter aus, sie ist ein „göttliches Beilager und Zusammenfügung“. Myst. Magn. 65, 35. Vgl. u. a. Buße 1, 32 ff.

Noch unmittelbarer als im Hochzeitsbilde, das schon in jeder seiner Formen der Ausdruck der inneren Verbindung mit Christus ist, wird diese Beziehung durch die zweite Vorstellung der Böhmeschen Christusmystik deutlich: die Geburt Christi in uns. Die Wiedergeburt läßt sich am einfachsten mit diesem Gedanken beschreiben. „Der einige Grund unserer Religion ist, daß wir Christum in uns lieben und uns untereinander lieben, wie uns Christus geliebet hat, daß Er sein Leben für uns in Tod gegeben: welche Liebe in uns nicht offenbar wird, es werde denn Christus in uns Mensch geboren und offenbar, der giebet uns seine Liebe, daß wir uns in Ihme lieben, wie er uns liebet“[2]. Diese Geburt Christi in uns ist nur dort möglich, wo der Mensch mit ganzer Entschlossenheit seinen Willen umkehrt. „Wenn der Gottlose sich mit der

---

[1] Gegen Stiefel II 215. Hier ist auch das Ineinander der Bilder bemerkenswert: Christus der Bräutigam, die Seele der Mann der Jungfrau. Vgl. Myst. Magn. 50, 50. Sendbr. 46, 74.

[2] Gnadenw. 13, 23.

Seele Willen zu Gott wendet, so wird Christus aus dem verblichenen Samen ein Mensch geboren“[1]. Freilich können wir uns die Erneuerung nicht mit unserem natürlichen Menschen selbst schaffen. Wir können wohl mit dem Willen das neue Leben ergreifen, aber dann muß das Wirken Christi an unserer Seele vor sich gehen. Das zeigt schon die einfache Umkehrung des Bildes von der Geburt, unsere Geburt aus Christus, von der schon zu reden war[2]. Mit dieser Neuschöpfung, mit der Geburt Christi in uns wird uns die ganze Fülle der vollkommenen, himmlischen Menschheit geschenkt. „Das Mysterium des Menschen wird in sich wieder frey“[3]. Böhme weiß, daß die Herrschaft Christi nur mit Schmerzen zum Durchbruch kommt, daß zuvor der Widerstand des äußeren Menschen gebrochen werden muß. „So stehet Christus in seiner zarten Menschheit im inneren heiligen Leibe und straffet den äusseren Menschen“[4]. Diese scharfe Scheidung des äußeren und inneren, des alten und neuen Menschen, auf der Böhmes Frömmigkeit überhaupt beruht, hat ihn gegenüber der schwärmerischen Mystik des Esajas Stiefel, der für seine ganze Person die unmittelbare Identität mit Christus in Anspruch nahm[5], zu einem immer schärfer werdenden Widerspruch veranlaßt: „Ob gleich Gott in Christo in uns geboren wird, so können wir noch lange nicht sagen, wenn wir vom gantzen Menschen reden: Ich bin Christus. Dann der äussere ist nicht Christus. Sondern also können wir mit Grunde sagen: Ich bin in Christo, und Christus ist in mir Mensch worden“[6].

---

[1] Gegen Stiefel II 295.

[2] s. o. S. 196 ff.

[3] Gegen Stiefel II 297.

[4] Stiefel II 297.

[5] Stiefel I 53. 84. 152. II 141 ff.

[6] I 54. Nachdem Böhme ihn noch in der ersten Schrift sehr glimpflich angefaßt hatte (158 ff.), läßt er es in der zweiten an Schärfe (224 ff.) und Spott (278. 323. 414.) nicht fehlen.

Die dritte wichtige innere Verbindung mit Christus knüpft sich an seinen Tod und seine Auferstehung, wovon schon zu reden war. Es muß hier aber noch schärfer deutlich gemacht werden, daß wir hier wirklich von Christusmystik sprechen können. Böhmes Anschauung trifft nicht nur die sich so häufig unter diesen Begriffen verbergende sittliche Forderung der Nachfolge Jesu durch Absterben und Auferstehen des Willens hindurch, sondern ruht auf der tatsächlichen Einheit des inneren, neuen Menschen mit Christus. „Also mag ich sagen, so ich in Christo der Welt abgestorben bin: Ich bin derselbe Christus, als ein Zweig am selben Baume“[1]. Freilich wird Christus in uns immer wieder verleugnet, erstirbt der neue Mensch immer wieder, — der Wiedergeborene, der nicht mehr sündigte, wäre Gott gleich[2] — so daß die Geburt und Auferstehung Christi in uns ein immer neues Geschehen sein muß. Wenn das Sterben des alten Menschen, das uns mit dem Tode Christi vereinigt, zur Wirklichkeit wird, „alda stehet Christus in der abgestorbenen seelischen Eigenschaft vom Tode auf und wird die Seele ein Glied an Christi Leibe und zeucht Christum an sich, ja sie wird nach der Liebe Eigenschaft gantz in Christum gepflantzt“[3]. Dieser Prozeß des Sterbens und Auferstehens ist ein Ineinander, kein schematisches Nacheinander. Das alte Ich muß sterben, damit Christus in mir leben kann, aber der in mir Auferstandene kreuzigt und tötet wiederum die Sünde in mir und herrscht über sie[4].

Was in diesen verschiedenen hauptsächlichen Bildern von Böhmes Christusmystik ausgesprochen ist, hat er mehrfach ohne Bild ganz einfach dahin zusammengefaßt, „daß der Mensch Christus wird“[1]. Damit bekommt nun ein Gedanke seine Deutung, der in den späteren Schriften zwar im Zusammenhang der reformatorischen Aussagen über die Überwindung der Gerechtigkeit Gottes ausgesprochen wird, aber ohne weitere Erläuterung sich zunächst wie eine ererbte Formel ausnimmt: Dieser Christus, der in uns geboren wird und aufersteht, der wir mit unserem himmlischen Wesen sind, wird unsere Gerechtigkeit[2]. „Dieses ist der rechte, wahre Grund unsers Christlichen Glaubens, daß wir Christum .... in unsern himmlischen Theil der Menschheit einnehmen und anziehen .... in Christo vom Tode aufstehen und gantz essentialiter mit unserm geistlichen Menschen in Ihme wohnen, so ist Er alsdenn unsere eigene Gerechtigkeit, wir in Ihme und Er in uns nur Ein Christus, Ein Gott, Ein Glaube, Ein Baum im Paradeis Gottes, im Stamm, welcher ist Gott, und in der Kraft, welche Christus ist, und in den Zweigen des Baumes, welche wir Christen sind, gantz Ein Baum, nicht zween“[3]. Nur diese allerinnigste, „essentielle“ Verbindung, die Böhme hier noch einmal wirksam ausspricht, kann Christus zu unserer Gerechtigkeit machen. Er ist ja der Teil in uns, dem das Gesetz nichts mehr anhaben kann. Im Zusammenhang damit steht die Bedeutung, die der Gerechtigkeitsgedanke für das Erleben des einzelnen Menschen überhaupt bekommt. Er ist nicht nur die Grundlage für die Auffassung der Tat Christi in den späteren Schriften, sondern er findet auch seine Anwendung im inneren Geschehen des einzelnen. Böhme unterscheidet das gelegentlich sehr deutlich. Der Kampf Jacobs ist „erstlich die Figur Christi, als Er sich in Gottes Gerechtigkeit in des Vaters Zorn einbegab“, und erst zum anderen „das schöne Bilde, wie es mit dem bußfertigen Menschen zugehe, wenn er sich durch ernste Busse in diesem Kampf Christi, als in Christi Leiden und Tod, in seine Überwindung einergiebet und im Geiste Christi mit Gottes strengen Gerechtigkeit, welche ihn immerdar im Gewissen schilt, ringet“[1]. In diesem Ringen der einzelnen Seele mit Gottes Gerechtigkeit ist innerlich verbunden der Kampf gegen die Sünde und gegen das anklagende Gewissen, gegen das, was Gottes Gerechtigkeit Grund zur Strafe gibt und was sie uns fühlbar macht. Das überaus Wichtige ist, daß hier bei der inneren Erfahrung wie bei Christus die Überwindung der Schuld, das Gericht des Gewissens[2], die Stimme der strengen Gerechtigkeit Gottes zur kräftigen Anschauung gebracht wird. Freilich wird die Schuld nicht wie bei Luther durch die Vergebung aufgehoben, sondern durch ihre Wiedergutmachung vermöge unserer neuen, wesenhaften Gerechtigkeit. So kann sich auch der innere Kampf entsprechend dem Werk Christi als Besiegung der göttlichen Gerechtigkeit darstellen. „In den rechten Kämpfern spricht die Seele zu Gottes Gerechtigkeit: Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn, das ist, Du giebest mir denn die verheissene Gnade aus dem Tode Christi in seiner Überwindung, daß ich meinen Heiland Christum anziehe, daß Er mein und ich sein sey“[3]. Damit verbinden sich die beiden Gedankenreihen, die wir anfangs unterschieden haben, untrennbar miteinander. Es ist wichtig, daß Böhme diese Einheit selbst hergestellt und empfunden hat. „Aus dem Tode Christi in seiner Überwindung“, durch die Versöhnung der Gerechtigkeit des zornigen Gottes hindurch erwächst unsere, auf der Einwohnung Christi beruhende Gerechtigkeit. Mit dieser inneren Verbindung von Stellvertretungsgedanken und Christusmystik bekommt Christus also eine doppelte Bedeutung: Er ist der Versöhner und Überwinder des göttlichen Zornes und zugleich die wesenhafte neue Gerechtigkeit in uns, wobei Böhme freilich bei der Entscheidung, auf welcher der beiden Seiten der Trost und die Gewißheit des Menschen zu ruhen hat, wie wir noch sehen werden, den Nachdruck stark auf das letzte, die uns einwohnende Gerechtigkeit legt.

---

[1] Sign. rer. 12, 10.
[2] Stiefel II 173.
[3] Gnadenw. 8, 91. Vgl. 9, 112. 10, 34. Sendbr. 46, 23 (zit. S. 224 zu Anm. 2).
[4] Gnadenw. 10, 34.

---

[1] Myst. Magn. 39, 8. „Setze Deine Begierde in Christi Leben, Geist, Fleisch und Blut, imaginire darein, als du hast in die irdische Sucht imaginiret, so wirst du Christum in deinem Leibe, in deinem Fleisch und Blut anziehen; du wirst Christus werden, seine Menschwerdung wird sich zuhand in dir erregen, und wirst in Christo neugeboren werden.“ Menschw. I 12, 17.

[2] Vgl. S. 189 u. 192.

[3] Myst. Magn. 39, 9; vgl. Wiedergeburt 1, 7.

---

[1] Myst. Magn. 60, 29 f.
[2] Myst. Magn. 60, 31 f.
[3] ebenda 60, 35.

2

Auch mit dem Ganzen, das damit vor uns steht, hat Böhme noch nichts schlechthin Unlutherisches ausgesprochen. Solange das Ferment der stellvertretenden Tat Christi in dem Gesamtzusammenhang enthalten ist, wie es uns die späteren Schriften zeigen, lassen sich auch von seiner Christusmystik aus unmittelbare Verbindungen zu Luther ziehen. Alle drei Hauptbilder, die wir bei Böhme heraushoben, lassen sich ohne Mühe auch bei Luther finden. An der berühmten Stelle aus der „Freiheit eines Christenmenschen“ hat er davon gesprochen, wie die „seele mit Christo als eyne brawt mit yhrem breudgam“ vereinigt wird[1], und hat schon in der Römerbriefvorlesung die Ehe als Bild für unsere Rechtfertigung verwendet: Ad primam gratiam sicut ad gloriam semper nos habemus passive sicut mulier ad conceptum. Quia et nos sumus sponsa Christi[2]. Von der Geburt Christi schreibt er in der Wartburgpostille: „Alle glewbige menschen sind Christus geystliche mutter und alle Apostel und lerer ym Volck, ßo sie das Euangelium predigen, sind seyn geystlicher vatter. Und ßo offt eyn mensch von new glewbig wirt, ßo offt wirt

---

[1] WA 7, 25, 28. [2] II 206, 10 Ficker.

Christus geporn von yhnen“[1]. Auch daß wir durch Christus geboren werden, ist ihm eine geläufige Wendung[2], und mit besonderer Kraft verwendet er die Auferstehung Christi als Ausdruck unserer Wiedergeburt: Christus nondum est in suis fidelibus perfecte suscitatus, imo coepit in eis, ut primitiae, suscitari a morte[3]. Aus alledem zieht er dann die Folgerung, daß wir mit Christus und untereinander in Christus „eyn kuch“ werden[4]. Damit haben wir freilich nur allererste Hinweise auf die Berührung Luthers mit einer Christusmystik wie der Böhmes, die wir nun mit Rücksicht auf die Strittigkeit dieses Punktes bei Luther[5] im einzelnen mit besonderer Vorsicht untersuchen müssen.

Die Grundlage in der Auffassung der Person Christi und ihrer Bedeutung für den einzelnen Menschen besteht für Luther in dem vollen, hingebenden Vertrauen auf die in ihm geschehene Erlösung, die Tilgung der Menschheitsschuld, die Vergebung meiner Sünde, die ich durch ihn empfange, wie Luther das fast auf jeder Seite mit der größten Eindringlichkeit ausgesprochen hat. Daran ist für uns nun aber von Wichtigkeit, daß er zur Verdeutlichung dieser Glaubensgrundlage zum Teil auch die Bilder der Mystik, die wir bei ihm fanden, verwendet hat. Das ist vor allem der Sinn des Eheverhältnisses, in dem er Christus und die Seele darstellt. In der Schilderung aus der „Freiheit eines Christenmenschen“ führt er den seligen Wechsel aus, in dem die Güter und Seligkeit Christi und die Sünde und Verdammnis der Seele ausgetauscht werden[1]. Genau dasselbe drückt er damit aus, daß wir Christum anziehen. „Sihe, wer also auff Christum glewbt, der zeucht yhn an. darumb ist der glawbe ßo eyn groß dinck, das er die menschen selig und rechtfertig macht. denn er bringt yhm alle gutter Christi, darauff sich das gewissen trostet und vorlest“[2]. Ja selbst da, wo er von der innigsten Verschmelzung mit Christus redet, kann für ihn dieser Gedanke im Hintergrunde stehen. Im Gegensatz zu einem historischen Glauben beschreibt er als den wahren Glauben: Fides facit ex te et Christo quasi unam personam, ut non segregeris a Christo, imo inherescas, quasi dicas te Christum et econtra: ego sum ille peccator, quia inheret mihi et econtra. convincti per fidem in unam „carnem, os“ multo arctiore vinculo quam masculus et femina[3].

---

[1] WA 10 I 1 S. 387, 11.

[2] „Darumb hatt Christus wollen geporn werdenn, auff das wyr durch yhn anderweytt gepornn wurden.“ WA 10 I 1 S. 72, 9.

[3] Disputationen S. 424 Th. 37 Drews; vgl. Holl a. a. O. S. 70.

[4] WA 10 I 1 S. 74, 18. WA 45; 525, 30. 586, 28.

[5] Ich denke an die Darlegungen von Gottschick, Luthers Lehre von der Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christus, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche. VIII 1898 S. 406 ff. und die Auseinandersetzung zwischen Holl und Gogarten, Christl. Welt 38, 1924, Nr. 3/4. 5/6. 18/19; vgl. zum Ganzen Holl a. a. O. S. 70. 147 Anm. 4.

---

[1] „Ist nu das nit ein fröliche wirtschafft, da der reyche, edle, frummer breudgam Christus das arm, vorachte, bößes hürlein zur ehe nympt und sie entledigt von allem übell, zieret mit allen gütern.“ WA 7, 26, 4.

[2] Aus dem längeren Absatz: „Was heyst aber Christum antzihen?“ WA 10 I 1 S. 475, 3 ff.

[3] WA 40 I S. 285, 4 ff. Vgl. auch ohne das „quasi“: „Ich hab .... offt gesagt .... das der glawb mach auß Christo und dem menschen eyn ding, das beyder habe gemeyn werden. Was Christus ist unnd hatt, das ist des glewbigen menschen eygen und widderumb.“ WA 10 I 1 S. 319, 15. Per fidem Christi efficitur Christianus unus spiritus et unum cum Christo. Erunt enim duo in carne una, Quod sacramentum magnum est in Christo et Ecclesia ... quomodo ibi non possit esse participatio omnium bonorum Christi? .... Et haec est fiducia Christianorum et iucunditas conscientiae nostrae, quod per fidem fiunt peccata non nostra, sed Christi, in quem Deus posuit peccata omnium nostrum, et ipse tulit peccata nostra, Ipse agnus dei, qui tollit peccata mundi, Rursum omnis iusticia Christi fit nostra. WA 1, 593, 14 ff.

Wenn Luther diese Bilder der Mystik nie anders verwendet hätte, als dazu, mit ihnen den Austausch der Gaben Christi und unserer Sünde und Strafe zu veranschaulichen, so könnte man sie mit Gogarten[1] nur als eine Abwandlung des Glaubens an die stellvertretende Tat Christi auffassen. Dann wäre die damit gewonnene Einheit der Personen nur von Gott aus gesehen, vor dessen Blick der Mensch sich nicht wagen kann, ohne mit der Person Christi bedeckt, von seiner Gerechtigkeit bekleidet zu sein. Daß das zu einem Teil wirklich so ist, zeigen die letzten Ausführungen. Aber Luther geht weit darüber hinaus und gibt denselben Bildern und zugleich auch denen der Geburt und der Auferstehung, die wir bisher nicht wiedertrafen, vielfach einen viel weiter reichenden Sinn. Luther hat die beiden Seiten, die wir hier zu unterscheiden haben, einmal sehr charakteristisch nebeneinander ausgesprochen. Wir müssen „diese zwey stücke fassen (als die höchsten und nötigstem zu unserm trost) wie wir jnn Christo sind und Christus jnn uns ist“. Das eine weist nach oben: wir müssen uns in Christus „schwingen, ja gar und gantz jnn jm verleibt und sein eigen sein“, so kann uns Tod und Hölle nichts anhaben, weil Christus uns schützt. „Darnach gehets wider von oben herab also: Wie ich jnn Christo bin also ist widerumb Christus jnn mir .... und spricht: Gehe hin, predige, tröste, Teuffe, diene dem nehesten, sey gehorsam, gedültig usw. Ich wil jnn dir sein und alles thun, Was du thust, das wil ich gethan haben“[2]. Darum müssen wir es lernen, daß wir in Christo sind, der uns erlöst hat, „darnach auch, das er jnn uns sey und aus uns rede und wircke, was wir schaffen unnd thun jnn der Christenheit, das er solchs heisst sein thun und schaffen, Und unser zungen, augen, ohren, hende, hertz und alles sein sey“[1]. Hier ist nicht nur von einer Herrschaft Christi in uns die Rede, sondern von einem ganz unmittelbaren Wirken. Er und niemand anders tut das Gute in uns[2]. Das ist natürlich der Sache nach gleichbedeutend mit dem Herrschen Christi in uns, weshalb ihm beides auch ineinander geht: Tum vivit iustus non ipse, sed Christus in eo, quia per fidem Christus inhabitat et influit gratiam, per quam fit, ut homo non suo sed Christi spiritu regatur .... Totum ergo Christo, non nobis dandum est, quod credimus, quod iusti sumus, quod legi mortui sumus, quod concupiscentias mortificamus[3]. Die religiösen Antriebe, die Luther zu dieser Ineinssetzung von gläubiger Person und Christus führen, sind verschiedener Art. Am stärksten treibt ihn dazu die sittliche Seite an der Rechtfertigung, die ja für ihn nicht nur darin besteht, daß wir trotz unserer völligen Unfähigkeit zu allem Guten gerecht gesprochen werden, sondern daß Gott zugleich das gute Werk in uns angefangen hat und es kraft seines allmächtigen Willens vollführen wird. Infolgedessen ist das, was er vom Wirken Christi in uns zu sagen weiß, dem

---

[1] Christl. Welt 38, 1924, Nr. 5/6 Sp. 71 f. 74 f.

[2] WA 45, 591, 9 ff. 29 ff. Die Auslegung zu Joh. 14 u. 15, der dieser Abschnitt entnommen ist, liegt uns zwar nur in Bearbeitung vor, aber das Entscheidende ist ja der Grundgedanke.

---

[1] WA 45, 592, 15 ff.; vgl. 590, 29 ff.

[2] Opera legis audivimus dupliciter fieri, aliquando per nos, ut nostra, aliquando per Christum in nobis, ut Christi, cuius sunt donum. WA 8, 609, 27, vgl. 36.

[3] WA 2, 502, 12. Aus dem Gal. Komm. von 1519 zu Gal. 2, 20, wozu Luther später im großen Kommentar die feine Erwägung über das Subjekt des Verses angestellt hat: „Ego vivo“ quidem sonat personaliter, quasi suam personam inspiciat; mox ergo corrigit, quod habeat gratiam: sed „non ego“ Quis ille „ego“? qui debet operari, qui est una persona distincta a Christo: pertineo ad infernum, legem. Sed quod Christus sit mea forma, sicut paries informatur albedine. Sic tamen proprie et inhesive, ut albedo in pariete, sic Christus manet in me et ista vita vivit in me, et vita, qua vivo, est Christus. WA 40 I S. 283, 3 ff.

Wesen nach genau das, was er anderwärts unter dem Schaffen des Geistes schildert[1]. Deshalb tritt auch häufig der Geist als Verbindungsglied dazwischen und findet sich neben einer unmittelbaren Christusbeziehung[2]. Aber dieses Wirken Christi in uns ist ihm zugleich auch für sein Verhältnis zu Christus von großer Wichtigkeit. Sein Anliegen hat er einmal in der Nachschrift zu einem Brief Melanchthons an Brens (Ende Mai 1531)[3] dahin zusammengefaßt, er strebe darnach, sich freizumachen von dem Blick auf den „objektiven Christus", sowohl von dem doctor als auch von dem donator. Er solle ihm vielmehr doctrina und donum sein, und darum pflege er es sich so vorzustellen, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel charitas vocetur, sed in loco ipsorum pono Jesum Christum et dico: Haec est iustitia mea, ipse est qualitas et formalis (ut vocant) iustitia mea. Zugleich aber — und damit zeigt sich aufs schönste die Einheit der beiden von uns unterschiedenen Seiten in der Beziehung zu dem Christus in uns — wird es ihm damit zur festen Gewißheit: Sic dicit: „Ego sum via, veritas et vita" non dicit, ego do tibi viam, veritatem et vitam, quasi extra me operetur in me talia. In me debet esse, manere, vivere, loqui non per me aut in me.

Ich möchte dieses Wirken Christi in uns nicht Christusmystik nennen, obwohl deutlich geworden sein wird, daß wirklich ein Wechsel der Subjekte eintritt: nicht ich handle mehr, sondern einzig und allein Christus tut alles

---

[1] s. o. S. 123 f.

[2] Sic audio hominis spiritualis vocem, faciem, mores, gestus agnosco; et tamen unde isti motus alii fiant, verba non tam sacrilega, blasphema ut antea, non. Ibi est in corde extincta caro et regnat Christus cum suo spiritu sancto, qui iam videt, audit, loquitur, patitur et omnia facit in me. WA 40 I S. 290, 7; vgl. auch das Zitat S. 235 zu Anm. 3 und WA 8, 609, 36.

[3] Enders 9, 20.

Gute in mir. Aber die charakteristischen Untertöne aller Christusmystik fehlen, und der Weg zu dieser letzten Einheit ist so anders, daß der gemeinsame Oberbegriff die tiefen Unterschiede verwischen würde. Das ist für unseren Fall zu zeigen an der Christusmystik Böhmes. Der Punkt, der als allererster, grundlegender Unterschied Luthers von der bernhardinischen Christusmystik und ihrer Nachwirkung bis in den Pietismus hin zu bemerken ist, gilt auch Böhme gegenüber. Luther schildert das bräutliche Verhältnis der Seele zu Christus nie als süßes Liebesspiel, sondern immer nur als Austausch der Güter Christi und unserer Schuld und als die Kraft des neuen Lebens in uns. Bei Böhme hingegen fanden wir die Beschreibung der Wonne, die die Vereinigung mit Christus bietet. Freilich nicht als ihre einzige Wirkung. Sondern — das muß nun ebenso scharf herausgehoben werden — das Entscheidende ist auch bei ihm, daß Christus „das neue Licht-Leben" in uns ist[1]. Damit hat Böhme durch die Vermittlung der Schwärmer und Mystiker des 16. Jahrhunderts[2] ein Stück von Luther aufgenommen, das Melanchthon und der kirchlichen Lehre mit Ausnahme der einsamen Erscheinung des Andreas Osiander verloren gegangen war[1], bis es einerseits gerade zu Böhmes Zeit in der Hochorthodoxie durch die Vermittlung der Erbauungsschriftsteller hindurch in veränderter Form als unio mystica cum deo triuno wieder erschien[2] und andererseits die unmittelbare Einigung mit Christus im Pietismus wieder zur lebendigen Anschauung wurde. Aber an keinem dieser Punkte ist die Aufnahme lutherischer Gedanken so echt, Christus so unmittelbar als das Subjekt des guten Handelns in uns gefaßt, wie bei Böhme. Trotzdem steht seine Christusmystik außer der bei ihm geläufigen Ausmalung des Liebesverhältnisses noch an einem zweiten Punkt im Gegensatz zu Luther. Die Identität zwischen Individuum und Christus beruht bei ihm, wie gezeigt wurde, auf der Vermittlung des gemeinsamen Besitzes der himmlischen Menschheit. Christus steht nicht schlechthin im Wesensgegensatz zu uns, sondern er findet in uns wie in Maria die erstorbene ewige Menschheit vor, die er wieder zum Leben erweckt. Wir sind auf ihn hin disponiert. Es bedarf nur des schöpferischen Anstoßes durch die Vernichtung des alten Menschen hindurch, um diese Anlage wirksam zu machen. Mit diesem Punkte, der die Grundlage der gesamten Spekulation Böhmes ist, steht er durchaus im Gegensatz zu Luther, der den schärfsten Unterschied zwischen dem Menschen und Christus aufrichtet[1]. Man darf das auch bei Böhme nicht naturhaft-realistisch deuten trotz des erneuernden Genusses des geistlichen Fleisches und Blutes Christi, sondern der Zusammenhang ist spirituell und wird durch spirituelle Mittel lebendig gemacht. Aber es besteht eben ein Zusammenhang der ewigen, vollkommenen Natur in Mensch und Christus — was ja etwas anderes ist als die Gemeinschaft der wahren, menschlichen, nur in Christus sündlosen Natur. Ein eigentümliches Ineinander von Gegensatz und Berührung zwischen Luther und Böhme wird uns nun vollends entgegentreten, wenn wir die Entstehung dieser Einigung mit Christus in der Seele, den Weg zur Wiedergeburt betrachten.

---

[1] s. oben S. 224 Anm. 2.

[2] Als Beispiele: Schwenckfeld, in dem diese Gedanken allerdings erst seit seiner Straßburger Zeit von Bedeutung werden, s. Hirsch a. a. O. S. 163 f. — Weigel: „Christus und sein Tod ausserhalben mir kan mich nit selig machen, ich muß mit jme sterben täglich unnd könte mich seiner nichts trösten, wann er in mir nit wonete durch den Glauben." Dialogus de Christianismo, Halle 1614, Kap. 3 S. 41. „Es wird mir das Leyden, Sterben oder Verdienst Christi zugerechnet auß gnaden, in deme ich durch den glauben Christum in mir lasse leben, regieren und herrschen." Kap. 5 S. 63. In Kap. 1 S. 14 läßt er den Prediger im Dialog dagegen den Vorwurf des Osiandrismus erheben. Wie nahe bei manchen Unterschieden die Berührung mit Böhme ist, zeigt die Bestimmung der Kraft Christi in uns als unserer Gerechtigkeit. „Von der seligmachenden Erkenntnis" S. 109 Israel oder S. 114: „Was ist Christus oder Gott in uns? es ist unsere rechtfertigung."

---

[1] Melanchthons Gegensatz zu Luther zeigt sich deutlich und einfach schon in dem soeben (S. 236 Anm. 3) zitierten gemeinsamen Brief an Brenz. Während M. bei dem Nebeneinander von Mensch und Christus stehen bleibt (propter Christum), geht L., der mit ihm darin, daß Christus allein unsere Gerechtigkeit ist, ganz zusammenstimmt, zu dem in uns schaffenden Christus weiter, um sich dann ebenso wie M., aber mit völlig anderer Spitze gegen die dilectio und die dona sequentia des Geistes zu wenden. Melanchthon will damit ausdrücken: nicht darin besteht unsere Rechtfertigung, Luther: nicht erst damit beginnt unsere Heiligung. — Form. Conc. Sol. Decl. III 54 Müller-Kolde, 11. Aufl. S. 622 weiß mit der inhabitatio essentialis iustitiae Dei in nobis gar nichts anzufangen.

[2] Ritschl, Gesch. des Pietismus II 1884 S. 10 ff. 28 ff. Karl Müller, Kirchengesch. II 2 S. 615. Holl a. a. O. S. 81 Anm. 1.

B. Der Weg zur Wiedergeburt

1

Wenn man einen der kleinen Traktate Böhmes nach dem Wege, den der Mensch zur Wiedergeburt und damit zu Gott gehen muß, befragt, kann man sich auf den ersten Blick keine vollkommenere mystische Antwort denken, als die man erhält; zumal wenn man einen zur Hand nimmt, der ein Stichwort dieser Mystik schon an der Spitze trägt: „Von wahrer Gelassenheit“ oder „Die hochtheure Pforte von Göttlicher Beschaulichkeit“ oder „Vom übersinnlichen Leben“. Überall strömen einem die bekannten Wendungen und Gedanken der Mystik in großer Fülle entgegen. Die Anknüpfung an die Wiedergeburt ist ja die denkbar einfachste. Die Wiedergeburt setzt das Sterben des alten Menschen voraus. Was ist das anders als ein „Sterben der Selbheit“, wie es vor allem die „Theologia deutsch“ schilderte?[1] Das bedeutet, schärfer psychologisch ausgedrückt, daß wir „mit unserm eigenen Willen immerdar sterben“[2]. „Wer seine Selbheit gäntzlich verlässet und sich mit Gemüthe und Begierde, Sinnen und Willen in Gottes Erbarmen eingibt, in das Sterben Jesu Christi, der ist der irdischen Welt mit dem Willen abgestorben“[3]. Nur dieser Wille, der aus der Selbheit ausgeht[4], der sich ganz in sich selbst ersenkt hat[5], ist der wahrhaft „gelassene Wille“, welcher „der Selbheit Wesen“ immer wieder zerbricht, „daß es der Zorn Gottes nicht erreichen mag“[6]. Diese Gelassenheit ist die vollendete, „albere“ Demut vor Gott[7], aus der allein wir unsern „Willen schöpfen“ sollen[8]. Denn allein durch sie schwingen wir uns ein „in die allerlauterste Barmhertzigkeit Gottes“. Wenn wir dies „alle Stunden einmal ausser allen Creaturen über alle sinnliche Vernunft“ tun, dann bekommen wir Kraft, alle Anfechtung zu überstehen[9]. Wohl am reinsten treten uns diese Motive in dem Gespräch eines Meisters und seines Jüngers „Vom übersinnlichen Leben“, dem schönsten Zeugnis der mystischen Frömmigkeit Böhmes, entgegen. Schon die erste Antwort des Meisters auf die Frage des Jüngers, wie er zu diesem übersinnlichen Leben komme, ist sehr kennzeichnend: „Wann du dich magst einen Augenblick in das schwingen, da keine Creatur wohnet, so hörest du, was Gott redet“[1]. Die Voraussetzung für diesen Weg, der in das eigene Innere führt, ist das Schweigen: „Wann du stille schweigest, so bist du das, was Gott vor Natur und Creatur war“[2]. Nur den ganz gelassenen Willen, der sich Gott ganz ergibt und „zu Grund in seine Barmhertzigkeit ersenkt“, wird Gott „in den übernatürlichen Grund einführen.“ Dann hört der Mensch, was Gott redet[3], und erhält damit nicht nur eine äußere, „bildliche“, vergängliche, sondern eine innere Herrschaft über die Kreaturen: „Ists aber, daß du die bildliche Art verlassen hast, so stehest du in der Uber-Bildlichkeit und herrschest in dem Grunde über alle Creaturen, aus deme sie geschaffen sind; und mag dir auf Erden nichts schaden, dann du bist mit allen Dingen gleich und ist dir nichts ungleich“[4]. Aber das wird der Mensch nur, wenn er nicht mehr das Etwas in seine Begierde faßt, nichts in seiner „Annehmlichkeit“ hat und allen Dingen ein Nichts wird[5]. Dann ist die Gleichheit, die Einheit[6], die Gelassenheit, in der der Mensch im „Beruf“

---

[1] Selbst da, wo er einmal die scholastische Formel von der dispositiva qualitas et aptitudo passiva zum Guten gebraucht (WA 18, 636, 16, s. o. S. 119) und damit die dort geübte Unterscheidung der unverlierbaren dona naturae von den verlorenen dona gratiae zu einem bestimmten Teil zugibt, zielt er auf etwas ganz anderes ab, nämlich auf die bloße Möglichkeit der Erfassung durch Gottes Geist und auf ein ewiges Schicksal des Menschen, sei es im Leben, sei es im Tode.

---

[1] Gelassenh. 2, 17. Myst. Magn. 46, 17.

[2] Myst. Magn. 36, 52.

[3] Sign. rer. 15, 15.

[4] Gelassenh. 1, 48.

[5] „Der Wille der Creatur soll sich mit aller Vernunft und Begierde gantz in sich ersencken, als ein unwürdiges Kind, das dieser hohen Gnaden gar nicht werth sey, ihme auch gantz kein Wissen oder Verstand zumessen, auch keinen Verstand der creatürlichen Selbheit von Gott bitten“ usw. Gelassenh. 1, 23.

[6] Gelassenh. 2, 2, vgl. 1, 37. Sign. rer. 15, 13 ff.

[7] Gelassenh. 1, 36, vgl. 30.

[8] Dreif. Leben 4, 45, vgl. 12, 34 ff.

[9] Übersinnl. Leben 14.

---

[1] 1.

[2] 4. So schreibt er ein andermal, kein Gemüt könne aus der „Schiedlichkeit“ ausgehen, „es verlasse dann sich selber in der Begierde der Eigenschaften und schwinge sich wieder in die allerlauterste Stille und begehre seines Wollens zu schweigen, also daß der Wille sich über alle Sinnlichkeit und Bildlichkeit in den ewigen Willen des Ungrundes verteuffe, aus deme er aus dem Mysterio Magno ist anfänglich entstanden.“ Myst. Magn. Extract 7.

[3] 6.

[4] 8.

[5] 9.

[6] Myst. Magn. Extr. 7. Wiedergeb. 8, 1.

Gottes steht und seinem Rufen folgen kann[1], erreicht und die Seele offen für das höchste mystische Erlebnis, das der Meister schildert. „O lieber Jünger, wäre es, daß sich dein Wille möchte eine Stunde von äller Creatur abbrechen und dahin schwingen, da keine Creatur ist, er würde überkleidet mit dem höchsten Glantz der Herrlichkeit Gottes und würde in sich schmecken die allersüsseste Liebe unseres Herrn Jesu Christi, die kein Mensch aussprechen mag: Und in sich empfinden die unaussprechlichen Worte unseres Herrn Jesu Christi von seiner grossen Barmhertzigkeit; Er würde in sich fühlen, daß ihme das Creutze unseres Herrn Christi in ein sanftes Wolthun gewandelt würde und würde dasselbe lieber gewinnen als der Welt Ehre und Gut“[2]. So muß der Wille sich selber zum Nichts werden, damit Gott im Menschen wollen und wirken und die Seele mit seiner Liebe ganz „durchwohnen“ kann[3]. Dieser Weg zu Gott, der „einfältige Kinderweg zur höchsten Weisheit“[4], der durch das Ausgehen aus dem alten Menschen zum Wirken Gottes in dem neuen Menschen führt, ist durch die Fülle der mystischen Wendungen, die sich leicht noch vermehren ließen[5], gekennzeichnet als ein Nachklang der Frömmigkeit der deutschen Mystik. Wie dort ist er bestimmt durch den Gegensatz zu den Kreaturen, der Selbheit, der Bildlichkeit, denen der Mensch durch Absterben und Ausgehen ein Nichts werden muß, um in der Stille, im Grunde seiner Seele Gott zu hören und von ihm gefüllt zu werden. So rein die Mystik dieser Aussagen ist, so haben wir doch damit noch nicht alle Seiten von Böhmes Schilderung des Weges zur Wiedergeburt beschrieben, sondern diese mystischen Gedanken werden sehr häufig von einer anderen Gedankenreihe durchkreuzt und verdrängt[1].

---

[1] Gelassenh. 2, 20 f.

[2] Übersinnl. Leben 15. Vgl. Gespräch einer erleuchteten und einer unerl. Seele 71 f.

[3] „Wann sich der Wille zu Grunde Gott ergibt, so ersincket er ausser seiner selber, ausser allem Grunde und Stätte, da allein Gott offenbar ist, wircket und will: so wird er ihm selber ein Nichts nach seinem eigenen Willen. Alsdann wircket und will Gott in ihm und wohnet Gott in seinem gelassenen Willen, dadurch wird die Seele geheiliget, daß sie in Göttliche Ruhe kommt .... Das ist die Hand Christi, da Gottes Liebe die Seele gantz durchwohnet.“ Übers. Leben 38.

[4] Sendbr. 55, 7.

[5] Zur Ergänzung verweise ich auf Elert, Die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes, Berlin 1913 (Neue Studien zur Gesch. der Theol. und der Kirche 19) S. 62 ff. Pfähler, Das Problem

2

Die deutsche Mystik und Böhme gehen, wenn sie den religiösen Prozeß betrachten, von demselben Punkt aus: von der Gottferne und Disharmonie der Seele, die unter dem Gesetz ihres Eigenwillens und der „Selbheit“ verharrt. An diesem Ursprung des seelischen Erlebens stehen sich auch für die Mystik das Ich und die Gottheit, Unfrieden und Einheit, Kreatur und Abgrund scharf gegenüber. Diese Spannung sucht die deutsche Mystik aufzuheben durch den Prozeß, den wir soeben auch an Böhme schilderten, durch das Ausgehen aus sich selbst, aus dem eigenen Willen, das zum Eingehen in den Urgrund wird. Einen anderen Weg als den der Gelassenheit, des Ausgehens, des Sterbens und Verlierens kennt die Mystik, soweit ich sehe, nicht[2]. Sie überbrückt die Spannung nicht, sondern läßt sie sich innerlich lösen. Sie sucht das Ichbewußtsein auszulöschen,

---

Jakob Böhme. Theol. Arbeiten aus dem Rhein. wissensch. Predigerverein N. F. 17, Tübingen 1917, S. 126 ff.

[1] Zum folgenden vgl. Joh. Kühn, Toleranz und Offenbarung, 1923, S. 309 ff., der das, was hier zu sagen ist, schon in ausgezeichneter Weise bemerkt und skizziert hat.

[2] Auch Tauler nicht, der sonst in manchem spannungsreicher und willensbetonter ist als Eckhart.

um die Seele ganz vom Gottesleben überfluten zu lassen. Für Böhme ist trotz aller Anklänge genau wie für Luther[1] bei jeder tieferen Besinnung dieser Weg ungangbar. Eine ungebrochene Entwicklung, die jeden Fußbreit Boden, den der Eigenwille aufgibt, schon in den Herrschaftsbereich Gottes übergegangen sein läßt, ist für beide eine unmögliche Vorstellung. Gegen das, was Tauler einmal so überaus charakteristisch ausgedrückt hat: „gest du nu alzumole uz, so got er (Gott) one allen zwifel zumole in, weder minre noch mere denne alse viel uz alse vil in“[2], steht bei Böhme der abgrundtiefe Dualismus, der Grundzug seines Denkens, der den Menschen nicht anders als im Widerspruch zu Gott und im Streit mit sich selbst kennt. „So das thierische Wollen im Fleisch möchte gantz gebrochen und getödtet werden, so hörete der Fluch auf .... Weil aber dieses nicht seyn mag, so muß der Mensch im Streite stehen und viel Böses lassen von aussen in sich wollen, auch viel Böses aus ihme selber in das, so ausser ihm ist, wollen: Und stehet also im Streite zwischen Bösem und Gutem und in Bösem und Gutem und lebet im Streite der Elementen und auch im Streite seines eigenen Wollens, das ihme Gott gab“[3]. Der Gegensatz zur Mystik geht also von einem starken Bewußtsein der Sünde aus, die viel zu lebendig und machtvoll ist, um durch ein Eingehen in die Gelassenheit wirklich überwunden zu werden.

---

[1] s. o. S. 161.

[2] Predigten (Deutsche Texte des Mittelalters 11) S. 10, 14 Vetter. Ich will nicht unerwähnt lassen, daß sich bei Böhme die Formulierung der deutschen Mystik einmal wörtlich findet: „Ists aber, daß du die bildliche Art verlassen hast, so stehest du in der Über-Bildlichkeit (Übers. Leben 8). Das ist aber nicht entscheidend, da auch dort noch eine längere Schilderung des Prozesses, der über die damit erreichte „Gleichheit“ zur Einigung führt, nachfolgt und das Ganze des B.schen Denkens dagegensteht.

[3] Myst. Magn. 71, 34 f.

Sie ist ein mächtiges Begehren, ein stets regsamer Wille, so daß man sich auch da, wo Böhme an die mystische Bestimmung der Sünde als Selbheit und Eigenwille anknüpft[1], doch vielmehr an den starken Konkupiszenzgedanken Luthers erinnert fühlt[2]. So ist es denn sachlich zutreffend, wenn auch das Wort selten bei ihm ist[3], daß Böhme vom Gewissen her den starken Abgrund empfindet, über den der Weg der Mystik allzu leicht hinüberführt. Ist es doch nicht eine irdische Stimme, die in uns selbst richtend zu uns spricht. „So aber denn ein Gesetze in uns ist, das uns anklaget, daß wir irdisch leben, so ist dasselbe nicht irdisch; sondern es ist aus deme, dahin es uns weiset und zeucht, als aus dem ewigen, dahin zeucht es uns auch: und verklaget uns unser eigen Gewissen vor dem Ewigen, daß wir machen und thun, was dem Ewigen zuwieder ist. So wir uns aber demselben heimgeben, das uns in das Ewige zeucht, so muß das ander, das uns in das Irdische zeucht, zerbrechen .... Der Wille, den wir dem Ewigen geben, der nimt das Ewige ein“[1]. Mit diesem letzten ist aber zugleich schon die Überwindung des Abgrundes ausgesprochen, die Böhme kennt. Er darf nicht verschleiert werden durch ein langsames Auslöschen des Ichbewußtseins, sondern muß in voller Spannweite bestehen bleiben, aber wir können uns hinüberschwingen durch eine Tat unseres Willens. Darum ist für Böhme nicht eigentlich die Formulierung der deutschen Mystik kennzeichnend: Du mußt aus deinem Willen ausgehen, sondern die andere: Du mußt deinen Willen „vom vergänglichen Leben abbrechen und in den freyen Willen Gottes einführen“[2]. Der menschliche Wille muß aus allen Kräften in den Tod Christi eingehen[3]. „Du must einen Willen in Gott schöpfen“[4], oder wie Böhme es gelegentlich — im vollen Widerspruch zur „Gelassenheit“ — noch viel stürmischer ausdrückt: „Es lieget .... am ernsten, vorgesetzten Willen ... in Gottes Wissen sich einzuwerfen“[5]. Damit wird dem Menschen die höchste seelische Anspannung auferlegt: „Wann sich das Hertz und Gemüthe mit allen Sinnen in einen Willen raffet, daß es will vor Gottes Barmhertzigkeit kommen und reuet seiner Missethat und nimt ihme gäntzlich für, Gottes Liebe und Barmhertzigkeit zu suchen, so heist es: Ehe sie ruffen, so habe ich sie erhöret“[6]. Hier zeigt sich schon deutlich eine Veränderung gegenüber dem rein mystischen Prozeß. Der Wille richtet sich auf ein bestimmtes Ziel, die Barmherzigkeit Gottes, und nimmt die Form der Buße an. Das läßt sich sogar in dem reinsten Zeugnis seiner Mystik, dem „Übersinnlichen Leben“, hin und wieder wahrnehmen. Neben dem Ausgehen aus den Kreaturen steht das Sich-einergeben „in das Leben unseres Herrn Jesu Christi"[1], und die „stete Buße" vollzieht sich im „täglichen Sterben der Creaturen und in täglicher Himmelfahrt nach dem Willen[2] und in der Liebe zum Kreuz Christi"[3]. Mit alledem wird für Böhme auch bei der Einigung des Menschen mit Gott die Einheit des Willens gegenüber allem Schauen und aller Verzückung das Entscheidende: „Also verstehet uns alhier theuer: wann der Mensch gantz in Gott gelassen ist, so wird Gott sein Wille und nimt sich Gott nichts um das an, was der Mensch thut, es ist Ihme nicht zuwieder, dann Gottes Wille thut es in ihme selber"[4].

---

[1] Sechs myst. Punkte 3, 16. Gelassenh. 1, 39. Sign. rer. 15, 12.

[2] „Also erkennen wir, daß die Begierde Sünde sey; denn sie lüstert aus Einem in viel und führet viel in Eines: Sie will besitzen und soll doch willenlos seyn. Mit der Begierde wird Wesen gesuchet, und im Wesen zündet die Begierde das Feuer an.“ Sechs myst. Punkte 3, 18. Man denke vor allem an Böhmes machtvolle Anschauung vom Bösen überhaupt!

[3] Da Harleß, Jakob Böhme u. die Alchymisten, 1882, 2. Aufl. S. 99, sein Vorkommen überhaupt bestreitet, setze ich ein paar Stellen her, die mir gerade zur Hand sind: Von der Menschw. II 6, 3 (oben zitiert). Vom hl. Gebet 51. Myst. Magn. 60, 30. 31. 35. 70, 15. 23. 72, 11. Sendbr. 38, 13. Auch Kühn a. a. O. S. 43 Anm. 39, bei dem diese Beobachtung auf „beinah nie“ herabgemildert wiederkehrt, unterschätzt die sachliche Bedeutung dieses Begriffs. Auch da, wo B. das Wort nicht verwendet, schildert er das Gewissen doch als den Odem Gottes, der sich in uns erregt und die Sünde anzeigt (Gelassenh. 2, 29), als die Stimme Gottes, die die Gerechtigkeit fordert (Gnadenw. 9, 34), als Selbstverurteilung, unter die wir uns stellen müssen (Beschaulichkeit 1, 3. Gespr. einer erl. und unerl. Seele 68).

---

[1] Menschw. II 6, 3.
[2] Menschw. III 3, 7.
[3] Sign. rer. 11, 39.
[4] Menschw. II 9, 3.
[5] Gegen Tilke II 307. Menschw. III 1, 4.
[6] Dreif. Leben 16, 7.

Dieser Tat des Menschen, mit der in Böhmes Mystik wie überall in seiner Gedankenwelt das Willensmäßige mächtig durchbricht, gibt er eine ungemein bedeutsame Benennung: Wir sollen „mit unserm Willen in Gottes Willen eingehen und uns Ihme gantz eineignen und übergeben, welches Glauben heisset"[5]. Das ist der Begriff, der Böhmes Auffassung des Weges zu Gott in seiner Eigenart am allerdeutlichsten kennzeichnet und sich sehr häufig und in mannigfachen Gedankenverbindungen bei ihm findet. Er rückt ihn immer in die allerengste Verbindung mit dem Willen: „Der Wille, so der starck vor sich gehet, ist Glaube"[6]. „Der rechte Glaube ist der rechte Wille, der da in das lebendige Wort eingehet"[7]. Das Ziel dieses mächtigen Willensaufschwungs ist Gott ganz unmittelbar. „Glauben ist anders nichts, als seinen Willen mit Gott vereinigen"[1]. Er ist, wie Böhme es ein andermal ausdrückt, „ein Nehmen aus Gottes Wesen"[2]. Damit geht Böhme schon über das hinaus, was er in anderen Wendungen beschreibt, wo er den Glauben als den „Hunger und grossen Durst nach Christi Geist"[3], als das sehnsüchtige Begehren schildert, das er darum auch mit dem bei ihm so häufigen Begriff der Imagination zusammenstellt[4]. Der wahre Glaube führt den Menschen zur Willenseinheit mit Gott, ja ist selbst „eine Macht Gottes, ein Geist mit Gott"[5]. Damit wird er zum Ursprung des neuen Lebens. Darauf fällt bei Böhme das stärkste Gewicht. Sein Glaubensbegriff wird ihm zur Stütze für die Forderung der völligen Neugeburt des Menschen. „Der rechte Glaube ist nicht nur eine eingebildete Figur, sondern ist Kraft, Geist und Leben; es ist ein Feuer Göttliches Worts, das da brennet und um sich leuchtet, das mit Gott wircket. Der rechte Glaube ist der Stuhl Gottes, darauf Gott sitzet und redet . . . Der rechte, wahre Glaube ist die lebendige, wirckliche Kraft Gottes, Sein brennendes Feuer ist die Feuer-flammende Liebe Gottes, welche herausbricht und das Werck thut." So verteidigt sich Böhme kraftvoll gegen den Vorwurf des Görlitzer Primarius, zu „plötzlichen Verzückungen und Träumen" zu führen, „welche die gläubigen Hertzen des Glaubens berauben"[6]. Das ist der innerste Kern seines Glaubensverständnisses: „Aus Glauben muß Gerechtigkeit und Wahrheit erfolgen"[1], sonst ist es nur ein geheuchelter, erdichteter, „historischer" Glaube. Mit großer Leidenschaft schleudert Böhme immer wieder seinen Weckruf in die Kirche hinein: „O wie todt ist der jetzige Glaube! Es bleibet bey der Wissenschaft; man meinet, wenn man viel wisse von Gott zu reden, von Christi Verdienst, Leiden und Tod für das menschliche Geschlechte und sich des tröste, das sey der Weg zum ewigen Leben. O nein, das alles hilft nicht, daß du es weissest und dich damit kitzelst. Der rechte Glaube in Christo ist gar ein ander Ding, er lieget nicht also blos in der Historia und im Buchstaben"[2]. „Es muß Ernst seyn, denn die Historia erreichet nicht Christi Fleisch und Blut, es muß der Tod zersprenget werden"[3]. Ein solcher historischer Glaube ist auch in Wahrheit keine Erkenntnis, keine Gewißheit, sondern ein „Wahn", eine „Meinung"[4]. Die Schuld an dieser Verirrung des Christentums tragen hauptsächlich die Theologen, die in ihren Büchern immer nur die Historie beschreiben, „die sich unterwinden von Gottes Willen zu predigen" und sich vom Teufel die Augen blenden lassen, daß sie die Lücke nicht sehen, durch die der Mensch in das Reich des Teufels und der Sünde siegreich einbrechen kann[5].

---

[1] 9. [2] 11. [3] 13.

[4] Myst. Magn. 66, 69. — „So wir unser Hertz in Ihn erheben und uns Ihme in Gehorsam ergeben, so sind wir alle in seinem Willen, es kan uns niemand daraus stossen." Dreif. Leben 12, 12. Natürlich ist diese Seite auch in der Mystik, namentlich in der „Theologia deutsch", bei Weigel u. a. schon entwickelt. Es handelt sich hier aber um die Gesamtverschiebung des Tones.

[5] Menschw. I 11, 8. Vgl. II 6, 11. [6] 40 Fragen 6, 10.

[7] Dreif. Leben 14, 6. Vgl. Menschw. II 10, 8. III 1, 4. 2, 1. Von den vier Komplexionen 85. Gelassenheit 1, 40. Sign. rer. 15, 30.

---

[1] Myst. Magn. 39, 8.

[2] Menschw. I 11, 8.

[3] Wiedergeburt 4, 2. Vgl. Gnadenw. 8, 96. Taufe I 4, 47. Myst. Magn. 27, 45.

[4] 40 Fragen 7, 20. Menschw. II 9, 2. Über die Imagination s. Elert a. a. O. S. 67 ff. Hingegen hat Elert von der entscheidenden Bedeutung des Glaubens gar nichts gemerkt und meint ihn ganz übergehen zu dürfen (S. 69).

[5] Menschw. III 1, 3. 2, 1.

[6] Gegen Richter 46.

Mit dieser Forderung eines lebendigen, den Menschen umschaffenden Glaubens statt eines bloß historischen nimmt Böhme, wie nach den Erörterungen über das Wirken Christi in uns leicht deutlich zu machen sein wird, ein echtes Stück von Luther auf. Wir fanden dort schon, wie Luther die Einheit von Mensch und Christus, die den Austausch von Sünde und Gerechtigkeit möglich macht, zur fides historica, die er der Scholastik vorwirft, in Gegensatz stellt: Ipsi (sc. Sophistae) historica fide credunt in Christum ut Turca. Sed fides facit ex te et Christo quasi unam personam[1]. In derselben Absicht, die innige Beziehung zu Christus herzustellen, deren Bedeutung für den Glauben er öfters damit bezeichnet, daß wir erst dann wirklichen Glauben besäßen, wenn wir das „für uns" (gelitten, gestorben, auferstanden) begriffen hätten, hat er sich auch sonst gegen den „Wahnglauben" ausgesprochen[2]. Aber selbst dieses

---

[1] Dreif. Leben 11, 54. Vgl. Tilke I 85. II 16.

[2] Dreif. Leben 14, 6. „Lieben Brüder, man rühmet sich anietzo des Glaubens, wo ist aber der Glaube? Eine Historia ist der jetzige Glaube . . . . Ach es ist nur ein historischer Glaube und eine lautere Wissenschaft und vielmehr eine Kitzelung des Gewissens." Gelassenh. 2, 51. Vgl. Myst. Magn. 27, 45. Zum Ganzen verweise ich auf die ausführliche Darlegung von Elert a. a. O. S. 50 ff.

[3] Menschw. II 8, 1. Vgl. Dreif. Leben 14, 8.

[4] Dreif. Leben 6, 35. Menschw. III 2, 6.

[5] Drei Prinz. 3, 5 ff. Dreif. Leben 4, 45. Vgl. Elert a. a. O. S. 51 f.

---

[1] WA 40, I S. 285, 4. Die Fortsetzung des Zitats S. 233 zu Anm. 3.

[2] „Sie heyssen das glawben, das sie von Christo gehortt haben und halten, es sey allis war, wie denn die teuffel auch glauben und werden dennoch nit frum dadurch. Aber das ist nit eyn Christlich glawb, ia es ist mehr ein wahn denn eyn glawb, ßo haben wyr ynn vorigen Episteln gnugsam gehort, dass eynem menschen nit gnug ist, ßo er Christen seyn will, das er glewb, es sey allis war, was von Christo gesagt ist, wilchs ist der Caynschen heyligen glawbe, sondern er muß nit dran tzweyffeln noch wancken, er sey eyner von denen, den solche gnade und barmhertzigkeyt geben sey." WA 10 I 1 S. 331, 11 ff. Man vergleiche dazu Böhme, der ebenfalls sehr häufig die Kirchen Abels und Kains in Gegensatz stellt: Eva spricht zu Kain: „Höre, du hast wol die Lehre gefunden, aber du bist Cain, du meinest nur das Reich und nicht die Kraft Habels im Opfer .... Die Historia behältest du und streitest darum, verwüstest dein Land und Leute und die Kraft verleugnest du ... Was hilft dich dein Wissen? Der Teufel weiß das auch, das du weist, er thut es aber nicht, also auch du, darum bleibet euch beyden das Reich Gottes verborgen." Dreif. Leben 13, 37. Wenn sonst genügend Anhaltspunkte vorhanden wären, möchte man auf literarische Abhängigkeit schließen.

„für mich“ könnte der historische Glaube sagen und doch ohne Leben sein. Darum stellt Luther an anderer Stelle der historica fides die experientia sensitiva et experimentalis cognitio gegenüber, den warmen, von einem starken Gefühl getragenen Glauben, der auf lebendiger Erfahrung ruht und den Anstoß zur Erneuerung verspürt[1]. So wird ihm notwendig auch die Wiedergeburt zur Forderung des echten Glaubens gegenüber dem bloß historischen. Wenn er auf das richtige Verständnis des Christus in uns dringt, weist er die zurück, „die allein meinen, wen sie gedencken an Christum, wie ehr gelidden habe, so sei Christus in ihnen und schatzen Christi leiden nicht fur das geistliche wesen Christi in uns oder unser wesen in Christo nicht fur das rechte wesen, sondern treumen ihnen, das Fides Historica gebe das ewige leben, wen sie uberhin lauffen, tichten undt gedencken von Christi leiden“[2]. Wichtiger freilich als dieses Zusammentreffen in der Kampfstellung, in der ja Luther, wie wir sahen, häufig ein etwas anderes Ziel verfolgt, ist die bei ihm und Böhme zugrunde liegende Gesamthaltung. Etwas von dem lebendigen Atem von Luthers Glauben ist auch bei Böhme zu spüren. Beide beschreiben ihn als den kühnen, besinnungslosen Schwung zu Gott empor, der auch bei Luther zwischen Christus und dem Menschen die festeste Einheit herstellt und die Kräfte des neuen Lebens erschließt. Man braucht nur einen Blick in Luthers bekannteste und größte Schriften zu werfen, um zu sehen, daß sein lebendiger Glaubensgedanke überströmt von sittlichen Antrieben, daß der Glaube, wie er es an der allerbekanntesten Stelle, der Vorrede zum Römerbrief von 1522 schildert, „eine lebendige, erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade . . . machet fröhlich, trotzig und lüstig gegen Gott und alle Creaturn, welchs der Heilige Geist thut im Glauben. Daher ohn Zwang willig und lüstig wird Jedermann Guts zu thun, Jedermann zu dienen, allerlei zu leiden Gott zu Liebe und zu Lob . . . . also daß unmüglich ist, Werk vom Glauben scheiden"[1]. Diese kraftvolle Glaubensauffassung Luthers ist auf Schritt und Tritt so deutlich zu spüren, daß alle weiteren Belege überflüssig sind. Aus ihr haben die Kirche und die Schwärmer in gleicher Weise geschöpft. Vor allem wird die Ablehnung des historischen Glaubens ein viel gebrauchtes Stichwort. In der Theologie zumeist in dem auch bei Luther häufigeren Sinne der innerlichen Aneignung des Glaubensgutes, der aber für sich allein genommen den Zusammenhang mit der sittlichen Erneuerung zerreißt. Bei Melanchthon ist es sogar so, daß er sich zur fides historica, die er in den Loci von 1521 scharf verworfen hatte[2], der Wandlung seines Glaubensbegriffs entsprechend später freundlicher stellt[1]. Eine ausdrückliche, scharfe Ablehnung bringen dagegen noch die Conf. Aug.[2] und besonders die Apologie[3], wie auch später die Konkordienformel[4]. Von ganz anderer Kraft ist der Angriff auf den gedichteten, buchstäblichen, historischen Glauben bei den Schwärmern. Sie haben dabei vielfach die von Luther empfangene lebendige Anschauung als Waffe gegen diesen selbst gekehrt, weil in ihrer spiritualistischen Deutung das aufgegeben wurde, womit Luther den Glauben an das Wort der Offenbarung band. Bei Münzer[5], Schwenckfeld[6], Franck[7], Paracelsus[8], Weigel[9] usw. finden wir überall in der Polemik oder in der Verkündigung diese Melodie vom lebendigen Glauben, der gegen den gedichteten Glauben der Kirchen aufgerufen wird. Es war also ein großer Chor, in den auch Jakob Böhme einstimmte und der seine besten Motive von Luther empfangen hatte.

---

[1] Der wahre Glaube ist nicht der, der mich nur zum Hören und Reden bewegt, sed qua apprehendo, innitor et sector hanc cognitionem, quod intrat in cor, ut sperem et non dubitem ac quiescam et confidam, quod Christus pro me sit passus. Hoc non facit historica fides, non addit hanc experientiam sensitivam et experimentalem cognitionem. Dicit quidem, Credo quod Christus passus sit atque etiam pro me, sed non addit hanc sensitivam, experimentalem. Vera autem fides hoc statuit, Dilectus meus est et ego apprehendam eum cum laetitia, ut Simeon canit: Nunc dimittis servum tuum, Domine. Erat visio non tantum speculativa, sed experimentalis, qua movetur cum anima tum corpus sentit innovationem quandam et motum vitalem. E. A. op. lat. 23, 522 f. Das ist bei Luther der zarte und zurückhaltende Ansatz dessen, was von Schwenckfeld zum wichtigsten Zug seiner Glaubensanschauung gemacht (s. Hirsch a. a. O. S. 149. 161) und vom Pietismus mißbraucht worden ist.

[2] WA 33, 225, 1 ff.

---

[1] E. A. 63, 125.

[2] Illa Sophistica fides, quam vocant, tum informem tum acquisitam, qua sic assentiuntur historiae Evangelicae impii, ut solemus vulgo Livianae aut Salustianae, non fides, sed opinio est, hoc est, incerta, inconstans et fluxa animi cogitatio de verbo dei. Plitt-Kolde 1900³ S. 167.

---

[1] Nec vero excludimus notitiam historiae de Christo ... omnes articulos fidei complectimur. C. R. 21, 422 bei Loofs, Dogm.-Gesch. 1906 ^{4} S. 854 f.

[2] Art. 20 Müller-Kolde 11. Aufl. S. 45 f.

[3] II 17 S. 89. 48 S. 95. 115 S. 108. Müller-Kolde u. ö. Die sittliche Erneuerung ist, soviel ich sehe, nur an einer Stelle deutlich miteinbezogen: II 99 S. 105, zumal in der deutschen Form: Der Glaube ist „ein stark kräftig Werk des heiligen Geistes, das die Herzen verändert (res accipiens Spiritum sanctum et iustificans nos)“.

[4] Epitome III 4 S. 528.

[5] Er hat eine Schrift „Von dem getichteten Glauben“ gegen Luther geschrieben. Zitate bei Holl a. a. O. S. 427 ff.

[6] Aus der Fülle der Stellen z. B. C. S. II 494 ff. III 651, 29 ff. (gegen Luther) 691 ff.

[7] Hegler, Geist und Schrift bei Seb. Franck, 1892, S. 163.

[8] Glauben und Werke sind „ein ding in der Heiligen Schrift und nicht zwey: der da glaubet, der würcket: Ist er in der liebe Gottes, so ist sein Glaub im (ein?) werck und sein werck ein Glaub“. Liber sermonum in Antichristos et Pseudoprophetas, Frankfurt a. M. 1619 S. 94 f. Vgl. Sudhoff a. a. O. II 338, Werke II 1 S. 85 f. Matthießen.

[9] „Die blosse Historia von Christo würd gepredigt ohne allen Safft und Krafft und wo der heilige Geist die einfeltigen guten Hertzen nicht lehrete, so würde kein Mensch selig durch ewer lehren und predigen.“ Dial. de Christianismo 1614. Kap. 2 S. 27 f. — „Dieweil aber der rechte Glaub das Hertz verneuwert unnd erleuchtet, so ist es warlich ein lebendiges empfinden,

So unmittelbar hier die Berührung mit Luther ist, so ist sie doch nach allem bisher Gesagten in einer bestimmten Richtung festgelegt, die noch nicht voll dem entspricht, was wir als das Innerste von Luthers Glauben kennen, dem Hangen am Wort, dem Trauen auf seine Verheißungen. Wir fanden bisher bei Böhme alles das, was bei Luther erst nach und mit diesem Grundgedanken gegeben ist, den starken Aufschwung zur Willensvereinigung mit Gott oder, anders betrachtet, die Aufnahme des in uns schöpferisch handelnden Christus, aus dem wir durch den Glauben wiedergeboren werden. Es ist nun von höchster Wichtigkeit, daß durch diesen einen Berührungspunkt eine ganze Reihe anderer Gedanken aus Luthers Glaubensauffassung in die Frömmigkeit Böhmes hereinbrechen, die seine Mystik in einer eigentümlichen Weise noch weiter verändert haben. Am deutlichsten wird das an Stellen, in denen der Kern von Luthers Glaubensbegriff ganz unmittelbar wiedergegeben scheint. Luther hat den Glauben mit Vorliebe verstanden als ein Ernstnehmen Gottes und seiner Verheißungen. Davon hören wir auch Böhme öfters in Ausführungen reden, die so überraschend lutherisch wirken, daß die Versuchung entstanden ist, sie als „Lutheranismen“ auszuscheiden und beiseite zu legen[1]. Doch sind sie zu

---

fühlen, sehen, hören, greiffen unnd schmecken, kan darauff sterben und ist kein Todter, erdichter Wahn, wie der Buchstäbler Todter, erdichter Schrift oder Wahnglaub.“ Der Güldene Griff. Kap. 19. Über die Nebensächlichkeit des Historischen vgl. Von der seligm. Erkenntnis S. 125 Israel.

[1] So Kühn a. a. O. S. 312 Anm. 43. Hier scheide ich mich von ihm. Er sieht im Glauben Böhmes nur „die mit einem

zahlreich und zu lebendig, um sich so ohne weiteres außerhalb jedes Zusammenhanges mit der Frömmigkeit Böhmes stellen zu lassen. Mehrfach sind sie das einzige Kennzeichen, das Böhme bei einer ganz ausdrücklichen Begriffsbestimmung des Glaubens nennt: „Dieses ist des Glaubens Grund und Wurtzel, daß er Gottes Verheissung in seine Begierde einfasset als sein Eigenthum und dasselbe nicht von sich in einen Zweifel lässet fahren“[1]. Damit drückt er dieselbe unbesehene, trotzige Hingabe des ganzen Menschen aus wie Luther. Der Glaube des Christen „ist eine Begierde zu Gott, die hat er in die gewisse Hoffnung eingewickelt, darinn wagt ers auf die Worte der Verheissung“[2]. Vor allem aber — und das ist die Probe auf den Ernst dieser Gedanken — hat sich Böhme daran gehalten, wenn ihn Anfechtungen überfielen, die er so oft und immer unter einem noch spürbaren Nachzittern der Seele schildert. Der Angefochtene „verzage an Göttlicher Gnade nicht, nur an sein selber und an seinem Können und Vermögen und bücke sich in seiner Seelen aus allen Kräften vor Gott. Und ob gleich sein Hertz spricht lauter Nein oder: Harre noch, es ist heute nicht gut, oder: Deine Sünde sind zu groß, es mag nicht seyn, daß du zur Huld Gottes kommest; Daß auch ihme in sich also angst wird, daß er nicht zu Gott beten kann, auch weder Trost noch Kraft in

---

Schlag Gott ergreifende Seelentat“. Das umfaßt aber nicht den ganzen Glaubensbegriff Böhmes. Er übersieht, daß B. durchaus nicht nur das eine Mal an der von ihm angeführten Stelle von der Verheißung spricht, und daß sich in seine Mystik als sehr lebendige Erfahrungen geschilderte Zwischenstufen einschieben, die sie begrenzen und seine Frömmigkeit völlig verändern.

[1] Myst. Magn. 39, 6. „Das ist nicht Glaube, das ich sehe; sondern das ist Glaube, daß ich dem verborgenen Geiste traue und seinem Worte glaube, daß ich ehe das Leben verliere, als seiner Verheissung nicht glauben wolte.“ Trostschr. von 4 Komplexionen 89.

[2] Wiedergeb. 7, 6.

sein Hertze bekommt, daß ihm ist, als wäre seine Seele an Gott gantz blind und todt: So soll er doch stehen und Gottes Verheissung für eine gewisse unfehlbare Wahrheit halten und mit untergeschlagenem Hertzen zu Gottes Gnade seuftzen und in seiner großen Unwürdigkeit derselben sich einergeben"[1]. Böhme hat es erlebt und schildert es, — „denn ein Kriegsmann weiß, wie es im Kriege ist"[2] — wie nichts in der Anfechtung mehr standhält, kein Gebet mehr fruchtet[3], Christus aus den Augen verschwindet[4], die Vernunft nur noch zweifeln und damit Gott mißachten kann, so daß der Glaube das kühne Dennoch der Hoffnung wider allen Schein wird, das auch in der verzweifeltsten Lage nicht verstummt. „Das heisset über alle Vernunft glauben, wenn das Hertze kein Trost empfähet und doch an Gott hanget und im Willen saget: Herr, ich lasse nicht von dir, wirf mich in Himmel oder in die Hölle, so lasse ich dich doch nicht, denn du bist mein und ich bin dein; ich will in dir nichts seyn, mache aus mir, was du wilt"[5]. Das ist die Rettung, in der Böhme herausgerissen wird aus seiner persönlichen Not und den Spannungen des Lebens um ihn her, die er so tief empfindet. Wenn irgendwo, dann liegt hier die Einheit seiner Religion und seines Denkens, das ja auch geboren ist aus dem quälenden Erlebnis der Weltgegensätze. Darum konnte Böhme sein ganzes spekulatives Bemühen auf den letzten Sinn gebracht dahin beschreiben: „Ich habe allein das Hertz Gottes gesucht, mich vor dem Ungewitter des Teufels darein zu verbergen“[1]. Er wußte in den Nöten des Denkens wie seines seelischen Lebens um dieses Ziel und klammerte sich daran in einer Gewißheit, die etwas von der Glaubensgewalt Luthers an sich trägt. Das, was ihm dahin als Verheißung den Weg wies, war nicht immer das formulierte Schriftwort, — insofern besteht ein tiefgreifender Unterschied von Luther — sondern eine unmittelbare, selten an der Person Christi veranschaulichte[2] Überzeugung von Gottes Erbarmen, das uns trotz aller Schuld und Unreinheit nicht fallen läßt. Damit zeigt sich zugleich, wie sein Glaubensbegriff eine Reihe von Vorstellungen und Gedanken mit sich bringt, die nicht nur weit über die einfache seelische Tat des unmittelbaren Willensaufschwungs, als den wir Böhmes Glauben zunächst erkannt haben, hinausgeht, sondern auch das formlose Geschehen der reinen Mystik in einer überall zu spürenden, aber schwer faßbaren Weise konkret gestaltet und durch psychologische Vermittlungen hindurchleitet. Das Einsinken in Gott wird zum Sicheingeben in seine Barmherzigkeit, die Gelassenheit zur Buße und zur Liebe zum Kreuz Christi, die Vereinigung zur Aufnahme in die unaussprechliche Güte Gottes, die uns erhört, ehe wir rufen[3].

---

[1] Buße 2, 13. „Gottes Verheissung laß dir gewisser seyn; und ob dein Herz spräch lauter Nein, so laß doch dir nicht grauen." 4 Komplex. 84.

[2] Dreif. Leben 9, 31.

[3] Myst. Magn. 74, 14.

[4] „Du wirst Christum ofte nicht sehen, der Teufel wird dir Ihn verleugnen." Dreif. Leben 3, 34.

[5] Gegen Tilke II 114. Von anderen Schilderungen vgl. Dreif. Leben 9, 27 ff. 11, 63. Myst. Magn. 56, 36, und den ganzen Sendbr. 43, den Böhme an einen Angefochtenen geschrieben hat. Dort bringt er (19 ff.) noch ein Motiv zur Überwindung der Anfechtung, das anders ist, als wir sie bisher fanden: die starke Veranschaulichung des Leidens Christi und den entschlossenen Willen, ihm darin nachzufolgen.

---

[1] Morgenr. 23, 84.

[2] Man sieht das auch an der oben (S. 256 Anm. 4) zitierten Stelle, wo er von dem Versinken des Bildes Christi in der Anfechtung redet. Nicht der offenbarende oder der genugtuende Christus wird ihm entrückt, sondern der in uns lebende und die Erneuerung beginnende. Der Teufel sagt, „Er sey nicht in dir Mensch worden.“

[3] Dreif. Leben 16, 7. Das ist auch im Übers. Leben spürbar. Auch da, wo von der mystischen Konzentration die Rede ist, gilt sie diesem Ziel. „Wann du dich alle Stunden einmal

3

Das ist nun allerdings eine Veränderung, die nicht durch abgerissene Zitate belegt werden kann, sondern sich nur an einer Schilderung des gesamten inneren Entwicklungsprozesses, wie sie Böhme mehrfach gegeben hat, erweisen läßt. Zugleich läßt sich nur an einem solchen geschlossenen Zeugnis die unlösliche Verschlingung der beiden von uns geschiedenen Gedankenreihen, der mystischen und der lutherischen, zeigen, die beide erst in ihrer Einheit das Wesen von Böhmes Frömmigkeit ausmachen. Ich wähle den reichsten und lebendigsten seiner kleinen Traktate, das „Gespräch einer erleuchteten und einer unerleuchteten Seele", das zudem noch den Vorzug besitzt, durch Zufall die beiden entscheidenden Begriffe, die „Gelassenheit" und den „Glauben" als Stichworte nicht zu enthalten, so daß wir nicht begriffsmäßig voreingenommen an die Beurteilung herantreten können. Dort erzählt Böhme die Geschichte einer Seele, die aus dem Paradies ausgeht und in die Welt wandert. Der erste, der ihr begegnet, ist der Teufel. Da er ihr Beherrschung der Welt verheißt, folgt sie ihm, ohne ihn zu kennen, in der Meinung, sie täte recht daran. „Als sie nun also lieff in solchem Wandel, da begegnete ihr auf eine Zeit unser lieber Herr Jesus Christus .... und sprach als mit einer gewaltigen Kraft, mit seinem Leiden, Sterben und Tod in sie ein und zerschellete des Teufels Wercke in ihr." Da erschrickt die Seele aufs tiefste, denn „das Gerichte Gottes ward in ihr offenbar"[1]. Aber mit dem festen Vertrauen auf die Genugtuung Christi tritt sie vor Gott. Doch wird

---

ausser allen Creaturen über alle sinnliche Vernunft in die allerlauterste Barmherzigkeit Gottes, in das Leiden unsers Herrn Jesu Christi einschwingest und dich darein ergibst, so wirst du Kraft bekommen, über Sünde, Tod, Teufel, Hölle und Welt zu herrschen, so magst du in aller Anfechtung bestehen." (14.)

[1] 23 f.

sie immer wieder aus ihrer Ruhe und Gewißheit herausgeworfen. Ihre früheren Neigungen wollen nicht „ihrer eigenen Lust ersterben“, sie verwirren die Seele im Gebet, zerstreuen ihre Gedanken, so sehr sie auch fleht, „daß Gott ihr wolte seine Liebe geben“. So fühlt sie sich beständig unter dem Gericht stehen: „Die Seele ächtzete und flehete vor Gott; aber ihr war, als wäre sie gantz von Gottes Angesichte verstossen, sie mochte nicht einen Blick der Gnade erreichen und stund in eitel Aengsten“[1]. Wieder tritt der Teufel zu ihr und bringt sie durch seine Einflüsterungen in die größte Zerrissenheit[2], aus der sie sich durch allerlei Auswege zu retten versucht: sie geht in die Einsamkeit, sie sucht sich durch Wohltaten gegen die Armen Gottes Gnade zu erwerben. „Aber es wollte noch alles nicht haften und sie lassen zur Hulde kommen“[3]. Wir sehen, wie allgemein christlich und wie wenig im besonderen Sinne mystisch all diese Bemühungen bisher sind. Es geht der Seele um nichts anderes, als um die Gewinnung von Gottes Erbarmen und die Beruhigung ihres Gewissens, das vom „Strahl der Zerschellung“ des ersten „Angriffes von der Gnade“, von dem in ihr offenbar gewordenen strengen Richter Christus getroffen ist[4]. In dieser verzweifelten Lage begegnet ihr eine erleuchtete Seele, die ihr von Gott zu Hilfe geschickt wird. Sie sagt der klagenden Seele, der Teufel habe ja noch Zutritt zu ihr, so halte er ihren Willen auf, daß er nicht in Gott eindringen könne. „Sonst, so das geschähe, daß dein Wille möchte in Gott eindringen, so würde er gesalbet mit der höchsten Kraft Gottes in der Auferstehung unseres Herrn Jesu Christi“[1]. Damit finden wir auch hier die für Böhme im Gegensatz zur deutschen Mystik so kennzeichnende hohe Anspannung des Willens unmittelbar neben der mystischen Form des Ausgehens und Absterbens, die nun das Leitmotiv der näheren Anweisung der erleuchteten Seele bildet: „Du solst nichts thun, sondern deinen eigenen Willen eigener Annehmlichkeit verlassen .... so ersinckest du mit deinem Willen wieder in das Eine, daraus du im Anfang hergekommen bist“[2]. Eine so spezifisch mystische Formulierung, wie man nur wünschen kann. Aber die Verdeutlichung dazu zeigt die andere Seite: „Und so du das thust, so sendet dir Gott seine höchste Liebe entgegen, welche Er hat in Christo Jesu in der Menschheit geoffenbaret; dieselbe wird dir wieder Saft und Leben geben“[3]. Das eigentlich mystische Erleben wird wiederum verdrängt von der Erfahrung der Liebe Gottes, die sich der Seele vergebend und neuschaffend zuwendet. Genau dementsprechend heißt es dann über das Ausgehen aus dem Willen ein andermal: „Du must an alle deinem eigenen Können und Vermögen verzagen ... und must dir festiglich fürnehmen, dich gäntzlich der Barmhertzigkeit Gottes zu ergeben“[4]. Die arme Seele hofft nun, auf dem ihr gewiesenen Wege sicher zu Gott zu gelangen und siegreich durch die Pforte des Himmels einzudringen. Aber noch immer findet sie sie verschlossen, „als wäre sie von Gott verstossen und erlangete keinen Anblick der Gnaden“.

---

[1] 30.

[2] Welches Zeugnis für wirkliche Erfahrung ist die Psychologie dieser Anfechtung! „Warum betest du, meinest du, daß dich Gott höre und deiner wolle? Siehe dich nur an, was hast du für Gedancken vor Ihme, hast du doch eitel böse Gedancken und hast keinen Glauben an Gott; wie solte dich dann Gott hören? Er höret dich nicht, laß nur ab, es ist ietzt nicht gut, oder du wirst von Sinnen kommen. Was plagest du dich; siehe doch die Welt an, wie sie in Freuden lebet, sie wird gleichwol selig werden; hat doch Christus für alle Menschen bezahlet und gnug gethan; du darfst dich dessen nur trösten, daß es geschehen sey, so wirst du selig .... Was meinst du nicht, daß aus dir werden würde, so du also melancholisch und närrisch würdest.“ 34 ff.

[3] 39.

[4] 40.

---

[1] 43. [2] 48. [3] 49. [4] 58.

Da sinkt sie in die tiefste Demut: „Du bist nicht lauterlich Gott ergeben, du wilst nichts von Gott bitten noch begehren, sondern dich in sein Gericht ergeben .... du bist nicht werth, daß du ihn ansprechest“[1]. Das ungebrochene Eingehen in die Gelassenheit scheitert an dem Gefühl des eigenen Unwertes, das einen Abgrund zwischen Gott und Mensch empfindet. Reue und Verzagen führen die Seele fast vor die Pforten der Hölle, nirgends findet sie Trost, und doch schaut sie dabei unverwandt auf den Tod Christi, in dem sie auch zu sterben begehrt, und klammert sich an Gott. Sie „hub aber in solchem Vergehen an, in sich gantz inniglich zu der Barmhertzigkeit Gottes zu seuftzen und zu flehen und sich in die allerlauterlichste Barmhertzigkeit Gottes zu ersencken“[2]. „Als nun dieses geschahe, so erschien ihr das freundliche Angesichte der Liebe Gottes und durchdrang sie als ein grosses Licht, davon ward sie zitternd und freudenreich .... Und alda schmeckete sie Gottes Süssigkeit und seine verheissene Wahrheit ... und ward die Hochzeit des Lammes gehalten und die Vermählung der Edlen Sophiae mit der Seelen“[3]. Damit ist der Durchbruch gewonnen und, wenn auch die innere Hochspannung nicht bleibt, der wahre Weg gefunden. „Also kam sie wieder in die rechte Ruhe und ward wieder ein Kind Gottes“[4]. So ausgesprochen mystisch die Farben sind, mit denen im entscheidenden Durchbruch die Vereinigung der Seele mit Gott gemalt wird, so eigentümlich ist der Anstieg bis zu dieser Höhe. Was rettet die Seele aus ihrer letzten Verzweiflung? Ein vollendetes Vertrauen, das trotz der Verzagtheit zu Gottes Barmherzigkeit fleht und sich an sie klammert. Das ist in keiner mystischen Beschreibung des Weges zu Gott die Vorstufe der Vereinigung. Während die Mystik den Menschen in einem ganz formlosen, unfaßbaren Prozeß unmittelbar in die schweigenden Tiefen der Gottheit einführt, ist das Gotteserlebnis Böhmes kongret. Gott trägt für ihn bestimmte Züge, auf die er den Blick durch alle Not und Verzweiflung unbeirrt richtet. Damit wird auch für die Einigung der Abgrund zur Barmherzigkeit und der mystische Prozeß durchbrochen durch die Mittlerschaft des Glaubens. Hier steht Böhme zur deutschen Mystik in einem entscheidenden Punkt im Gegensatz. Sie macht, soweit nicht wie bei Seuse bernhardinische Christusmystik in die Lücke tritt, das mystische Erlebnis am „Einen", dessen Wesen es ist, nicht konkret, nicht Liebe oder Barmherzigkeit zu sein. Böhme schildert fast nie die Einung der Seele mit dem Ungrund, sondern stets ihr Eingehen in das ganz bestimmte Gottesbild, das wir überall, sogar in dem Gespräch „Vom übersinnlichen Leben" fanden[1]. Der ganze Unterschied wird deutlich, wenn man einmal eine typische Tauler-Schilderung zum Vergleich heranzieht: „In diseme versinket der geluterte verklerte geist in daz götteliche vinsternisse, in ein stille swigen und in ein unbegriffenlicheme und unaussprechenlicheme vereinen, und in diseme insinkende wurt verlorn alles gelich und ungelich und in diseme abegrunde verluret der geist sich selber und enweis von Gotte noch von ime selber noch gelich noch ungelich, noch von nute nut, wan er ist gesuncken in Gottes einikeit und hat verlorn alle underscheide"[2].

---

[1] 68. [2] 70. [3] 71 f. [4] 89.

Man wird keinen Augenblick zögern, Böhmes Frömmigkeit auch als Ganzes Mystik zu nennen, solange man nicht vergißt, wie durchaus eigenartig und mit anderen Motiven durchsetzt sie ist. Die Einigung, die in den Schilderungen des religiösen Prozesses ja stets das Ziel bleibt, und der Identitätscharakter seiner Spekulation sind neben all der reichen Terminologie die stärksten Zeugnisse für seine Mystik. Aber diese Benennung bleibt rein formal und bedeutungslos, wenn man sich nicht immer wieder klar macht, wie protestantisch, d. h. von unmystischen Gedanken durchbrochen diese Mystik ist. Dadurch wird Böhmes Frömmigkeit zu einem Ganzen von außergewöhnlichen Spannungen. Überall da, wo er sich dem ihm vielfach so verwandten Strom der mystischen Einflüsse hingibt, hält ihn das Schwergewicht an Luther erinnernder und durch ihn bestimmter Erlebnisse und ursprünglicher Empfindungen zurück, mit vollen Segeln auf diesen Strom hinauszufahren. Seine Mystik ist damit gegenüber der vorreformatorischen deutschen Mystik von Grund auf verändert und eine Einheit ganz selbständigen Gepräges. Nicht eine voreilige Betitelung, aber auch nicht ein Zerlegen in Typen, wobei der wahre Böhme nur einer Seite entsprechen soll[1], sondern nur die Erkenntnis dieses lebendigen Ineinanders vermag dem Reichtum von Böhmes Frömmigkeit gerecht zu werden.

---

[1] Übers. Leben 15, zitiert S. 242.

[2] Predigten S. 117, 30 ff. Vetter. Vgl. S. 54, 28 ff. 55, 15. 69, 12 ff. 166, 27 ff. u. ö.

II. Rechtfertigung

Die beiden von uns unterschiedenen Gedankenreihen dienen bei Böhme ein und derselben Absicht. Dadurch, daß sie beide gefüllt sind mit Antrieben zur Wiedergeburt, ja letzten Endes selbst gar nichts anderes sind als ein

---

[1] In dieser Richtung liegt die Gefahr der Betrachtung Kühns, obwohl das Kapitel über Böhme — das Beste, was in letzter Zeit überhaupt über ihn geschrieben worden ist — eins der glücklichsten seines Buches ist. Aber auch hier führt die Art seiner Betrachtung leicht dazu, daß mit dem Typenmesser allerlei Züge der prophetischen Religionsanschauung aus dem Ganzen herausoperiert und als zufällige Bestandteile beiseite gelegt werden, um den wahren, eigentlichsten Böhme, das Tiefste in ihm unverfälscht zu zeigen. Ich meine, daß beide Seiten mit gleichmäßiger verteiltem Nachdruck dargestellt und in ihrer Verbindung begriffen werden müssen.

Ausdruck für sie, stellt sich in ihnen den Sinn von Böhmes Religion rein dar. „Die wahre Religion stehet nicht allein in äusserlichen Worten im Schein, sondern in lebendiger thätiger Kraft, daß einer dasselbe, das er weiß, begehret von Grund des Hertzens in der Liebe gegen den andern zu vollbringen“[1]. Das ist eine scharfe Absage gegen allen Dogmatismus, gegen alle Überzeugungen ohne den Anstoß zur inneren Erneuerung: „Es liegt wenig am Wissen, sondern alles am Thun, Thun muß es seyn“[2]. Wie das mit dem Innersten des reformatorischen Glaubensverständnisses zusammentrifft, ist hinlänglich gezeigt. Diese Grundthese bekommt nun aber bei Böhme wie bei allen Schwärmern und Mystikern des 16. Jahrhunderts eine polemische Spitze. Das gefährlichste Wissen ist das von der Genugtuung Christi, mit deren Anrechnung wir unser Gewissen beruhigen. Dagegen hat sich Böhme unzählige Male mit aller erdenklichen Schärfe gewandt. Daß er das Vertrauen auf das Werk Christi in dem Gespräch der beiden Seelen sogar unter den bösen Einflüsterungen des Teufels aufführt, trat uns schon entgegen[3]. Sich auf den Versöhnungstod verlassen heißt für Böhme „sich mit Christi Tode kitzeln“, sich eine angenehme Beruhigung verschaffen, ohne in mühevoller Arbeit den Schatz zu heben, den man kennt. Es ist Heuchelei und Geschwätz, während wir „den Schalck in der Seelen behalten“[4]. Wenn das Opfer Christi an sich schon genügte, so wären wir noch auf der Stufe des Judentums[5]. Die Schuld an dieser furchtbaren Verirrung tragen die Theologen, gegen die er deshalb mit Leidenschaft Anklage erhebt: „O Ihr falschen Hirten Christi, die ihr nur zur Raub-Thür in Schafstall steiget! Was kitzelt ihr den Schalck mit Christi Leiden und Tod?... Das Leiden Christi ist keinem nichts nütze, er kehre dann aus seinem falschen, bösen Fürhaben um“[1]. Die melanchthonisch-orthodoxe Imputationslehre ist deutlich das Ziel seines Angriffs. „Es gilt nicht eine zugerechnete Gerechtigkeit, ein Fremdling kann Gottes Reich nicht erben, sondern eine eingeborne Gerechtigkeit aus Gottes Wesenheit“[2]. So sehr zuzugeben ist, daß diese Kritik Luthers Rechtfertigungslehre nicht trifft, sondern nur ihre Verkürzung bei Melanchthon und in der Kirchenlehre, die Rechtfertigung und Heiligung auseinanderriß und für die Rechtfertigung daher nur die Imputation übrig behielt, so ist doch Böhmes Anschauung Luther gegenüber in gleicher Weise eine Verkümmerung. Nicht im Hinblick auf die Tat Christi selbst. Wir sahen, wie Böhme sich jedenfalls in seinen späteren Schriften bemüht, auch mit dem Problem der Gerechtigkeit Gottes fertig zu werden. Wohl aber im Hinblick auf den einzelnen Menschen. Bei Böhme fällt die Auseinandersetzung vor Gott, die Überwindung des tiefen Abstandes der Schuld in der Vergebung und Rechtfertigung zu Boden. Sein ganzes Bemühen, ja schließlich auch seine Auffassung von der Tilgung der Schuld durch eine neue, Gutes wirkende Gerechtigkeit[3] gilt der praktischen Überwindung der Sünde. Darum kann er es gelegentlich als eine Aussage der Vernunft verwerfen, „daß wir durch einen Göttlichen Vorsatz von Sünden losgesprochen werden; nein, es muß neu geboren seyn“[4]. Er

---

[1] Gegen Tilke II 60.

[2] Gegen Tilke I 585. Vgl. Dreif. Leben 6, 20. Menschw. II 7, 15.

[3] S. 259 Anm. 2.

[4] Menschw. II 5, 16.

[5] „Euer Schwätzwerck mit dem Opfer befriediget mich alleine nicht, ich will von euch wissen, wie der Tod in der Seelen sey zerbrochen worden; Es hilft weder Bund noch Verheissung: Hättens können Opfer thun, so wäre es bey den Juden geschehen, es muste mit rechtem, himmlischen Blute geschehen“

(d. h. in der himmlischen Menschheit Jesu und damit zugleich in uns selbst). Tilke II 255.

[1] Dreif. Leben 15, 15.

[2] Sendbr. 20, 7; vgl. 28, 6. 31, 14 ff. Gnadenw. 10, 30.

[3] Vgl. S. 229 ff.

[4] Gnadenw. 8, 95.

denkt dabei nicht etwa daran, das Werk Christi in seiner Bedeutung für die Versöhnung der Menschheit aufzuheben. Wenn ihm entgegengehalten wird, daß Christus die Gerechtigkeit für uns erfüllt und dem Gesetz genug getan habe, antwortet er: „Das ist wahr; was gehet aber dich das an, der du ausser Christo bist und wandelst. Bist du nicht in Christo in der wircklichen Gnade, so hast du keinen Theil an Ihme“[1]. Man spürt, wie ihm hier der Sinn für die reformatorische Fragestellung fehlt. Ja, überall da, wo er wirklich einmal von der Vergebung redet, geht er ganz unwillkürlich zur Wiedergeburt über und versteht sie, die kein bloßes „Wort-Vergeben“[2] sein soll, nur nach ihrem Anstoß zur Erneuerung. „Christus selber ist die Vergebung der Sünden .... wie Er zu den Pharisäern bei dem gichtbrüchigen Menschen sagte, als Er sprach: Deine Sünde sind dir vergeben; das geschahe, da er Christi Stimme in seiner Seelen fing, da vergab ihm das lebendige Wort in ihme seine Sünde, das ist, er überwältigte die Sünden“[3]. Sein Blick ist durchaus auf den neuen Menschen gerichtet, nicht auf die Lösung der tiefen Spannung, die aus der Verschuldung des alten vor Gott entsteht. Sehr klar spricht er das einmal aus unter dem Vergleich der Sünde mit einer Hülse: „Der neue Mensch wächset heraus und wirft die Hülse weg, das heisset Gottes Vergebung. Gott vergibt das Böse vom neuen Menschen weg, Er gibts von ihme weg“[4]. Wiederum ist hier die Vergebung in Wiedergeburt verwandelt. Es gibt für Böhme keine andere Tilgung der Schuld als die, ein neuer Mensch zu werden. Damit fehlt ihm das tiefe Verlangen, auch das Vergangene bedeckt zu sehen, wie es Luther besaß. Davon wird die Stärke seines Sündengefühls, seine machtvolle Vorstellung des Bösen und das Hängen an der Barmherzigkeit Gottes, das bis in das mystische Erlebnis hinein von so entscheidender Bedeutung ist, nicht berührt. Böhme weiß, daß wir nur aus Gnaden erneuert werden. Keiner kommt „aus Recht“ zu Gott[1]. Aber diese Gnade ist ihm wesentlich nicht die Gnade der Vergebung, sondern allein die Gnade der Wiedergeburt. Verglichen mit Luther fehlt Böhme hier ein letzter Maßstab, was nichts anderes ist als die letzte, vollkommene Strenge und Heiligkeit des Gottesgedankens, so ungewöhnlich groß die Annäherung auch ist. Bei Luther entspringt daraus die unerträgliche Spannung zwischen unserer Schuld und Gottes Gerechtigkeit, so daß sein ganzer Trost im Vergebungswort Gottes ruht. Böhme empfindet die Unwürdigkeit unserer gesamten menschlichen Existenz nicht mit derselben Wucht, sondern tröstet sich an den ihm spürbaren Wirkungen der eigenen Erneuerung. Nicht als ob der Wiedergeborene nicht mehr sündigte. Das hat er vor allem Stiefel gegenüber mit großer Entschiedenheit betont. „Ach, die arme, gefangene Seele im sündlichen Fleische kann täglich sündigen, denn der Gerechte fället siebenmal“[2]. Aber er sondert diese Spuren des neuen Menschen ab und setzt allein auf sie seinen Trost. Wenn er darum je einmal von der Frage der Schuld redet, so löst sie sich ihm mit der Überzeugung, daß die Gnade den Willen für das Können nehme[3]. Diese Formulierung könnte auch als Ausdruck der lutherischen Rechtfertigungslehre angesehen werden, insofern als Gott im Hinblick auf das Ziel, auf das seine heiligende Macht im Menschen zustrebt, den Menschen für gerecht erklärt, wie er ihn auch wirklich gerecht machen wird. Aber bei Böhme, bei dem die Vergebung und Aufhebung der Schuld bei Gott nicht vorhergeht, sondern eben in dieser Annahme unseres Wollens durch Gott besteht, bedeutet sie eine Zerstörung des Sinns aller Rechtfertigung. Denn sie ruht bei ihm auf der Überzeugung, als könnten wir wenigstens mit unserem Wollen vor Gott etwas gelten, als sei wenigstens unser Streben rein. So reichen sich in Böhme die Perioden die Hand, die der vulkanischen Glut der Reformation gegenüber in demselben Maße abgekühlt sind und ihrer bis zur vollkommenen Höhe gespannten Gottesforderung in gleicher Weise entbehren: der Katholizismus, wie er auch in der deutschen Mystik noch verkörpert ist, und die Aufklärung. Für beide war es, wenn sie sich ehrlich fragten, was Gnade sei, die Antwort: die Nachsicht Gottes, die die Willensansätze für das Tun nimmt[1]. Welches Ineinander der Zeiten in Böhme! Während er auf der einen Seite die sittliche Spannung der Reformation zu empfinden vermochte wie wenige in seinem Zeitalter, aus ihr seine auf der unüberbrückbaren Gegensätzlichkeit der Weltkräfte beruhende Metaphysik gewann und mitten in seiner Mystik einen Eindruck besaß von der strengen Gerechtigkeit Gottes, spüren wir doch auf der anderen Seite an vielen Punkten, vielleicht bei der Rechtfertigungslehre ganz besonders deutlich, die Keime der abschwächenden Rationalisierung. Als ein Stück von ihr dringt zugleich von seiner starken Freiheitsanschauung her die Notwendigkeit unserer Mitbetätigung in die Rechtfertigung ein, wodurch die allein schaffende Macht Gottes beschränkt und damit außer Geltung gesetzt wird. Böhme verfällt dem Synergismus. „Soll Christus das Kleid auf unsere Schande decken, so muß die Seele helfen, das ist, sie muß ihren Willen ganz darein ergeben“[1]. Die Mitwirkung der Seele wird zur Bedingung, die das Werk der Rechtfertigung erst ermöglicht. Das ist etwas von allen Weckrufen Luthers, dem Willen Gottes das Herz zu öffnen, grundlegend Verschiedenes, da Luther Gottes Wirken nie von der letztlich ausschlaggebenden Mitwirkung der Seele abhängig macht. Damit ist deutlich, wie verhängnisvoll diese Absonderung eines Gott Genüge tuenden Teiles unseres Inneren von dem sonst verwerflichen Ganzen ist. Böhme steht hier zu Luther in eben dem Gegensatz, den dieser einmal gegenüber der Scholastik ausgesprochen hat: Idem homo simul est spiritus et caro. Sed caro est eius infirmitas seu vulnus et in quantum diligit legem Dei, spiritus est[2]. Das sind zwei unzertrennliche Seiten an ein und demselben Ich. Genesung heißt zugleich noch krank sein. Wenn ein zusammengestürztes Haus wieder aufgebaut wird, so haben seine Mauern immer schon einen abgeschlossenen, der Vollendung angenäherten Stand erreicht, sind aber zugleich noch unvollendet, so daß man den Bau einerseits schon wieder ein Haus nennen kann, andererseits doch noch nicht[3]. Mit diesen Bildern sucht Luther in aller Schärfe deutlich zu machen, wie immer unser gesamtes Ich vor Gott verwerflich ist, wenn er es nicht rechtfertigt, wie kein Teil unseres Inneren als

---

[1] Gnadenw. 10, 29. [2] Sign. rer. 11, 39.

[3] Gnadenw. 13, 10. Darum definiert er einmal die Rechtfertigung: „Das war der Glaube der Rechtfertigung, daß Gottes Wort und der menschliche Wille und Begierde in eine geistliche Substantz eingingen.“ Myst. Magn. 39, 6.

[4] Menschw. II 10, 12.

---

[1] Myst. Magn. 40, 52.
[2] Gegen Stiefel II 174.
[3] Myst. Magn. 70, 80.

---

[1] Vgl. z. B. Eckhart: „Wöllen tun, als bald ich mag und hon geton, das ist vor got gelich. och wölt ich als vil willen haben, als alle die welt hat, und ist min begerung darzu gross und gancz, in der warheit, so hon ich in, wann das ich wil haben, das hon ich. och wölt ich in der warheit als vil minne haben als alle menschen ye gewünnen, und got als vil loben, oder was du erdencken macht, das hast alles in der warheit, ob der wille gancz ist.“ Reden der Unterscheidung (Kl. Texte 117) S. 15, 40 ff. Diederichs. Zur Aufklärung vgl. Holl, Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Gesch. des Protest., 1922^2 S. 40. Ritschl, Rechtfert. u. Vers. I 1882^2 S. 376. 392 f.

---

[1] Myst. Magn. 34, 25. Vgl. 6 theos. Punkte 8, 6.

[2] Römerbr. II S. 178, 18 Ficker. Vgl. dazu Holl a. a. O. S. 141.

[3] ebenda II S. 180, 17 ff. Man vgl. auch, wie Luther die bona intentio in ihrer Unmöglichkeit erwiesen hat. Ebenda S. 321, 9 ff.

schon geistig und rein, als neuer Mensch ausgeschieden werden darf, auf den wir unseren Trost vor Gott setzen könnten. Böhme gehört mit auf die Seite dessen, was Luther hier verwirft. Er hat nicht den ganzen Luther verstanden. Er hat den starken Antrieb zur Wiedergeburt, den lebendigen, tätigen Glauben aus seiner Gedankenwelt empfangen, aber nicht die rechtfertigende Lösung der Spannung zwischen uns und Gott, mit der Gott sein erneuerndes Wirken im Menschen erst möglich macht.

3. Abschnitt

Die Betrachtung der Welt

I. Gemeinschaft und Kirche

1

Wenn bisher der Versuch gemacht worden ist, durch die Betrachtung der ineinander verschlungenen mystischen und lutherischen Gedankengänge dem Herzschlag von Böhmes Frömmigkeit zu lauschen, so können wir auch nur von dieser doppelten Blickrichtung her an die Ausstrahlungen herantreten, die aus dem Innersten von Böhmes Religion ausgegangen sind. Ich habe dabei nicht die Absicht, eine vollständige Theologie Böhmes zu geben, obwohl, wie ich denke, in der gesamten Darstellung kein wichtiger Punkt ganz unberührt sein wird. Aber wir müssen jedenfalls zu begreifen suchen, wie Böhme von seiner sicheren inneren Stellung aus hineinblickt in die Fragen und Formen des Lebens um ihn her. Daß wir uns diese Aufgabe überhaupt stellen können, ist schon ein Kennzeichen für Böhmes Frömmigkeit, die mit der Mystik der Renaissance und des Protestantismus hinausgegangen ist über die klösterliche Abgeschlossenheit der mittelalterlichen Mystik, für die die Fragen der Kirche, des Staates, der Familie usw. im wesentlichen nicht vorhanden, bzw. gelöst waren.

Von dem Inneren von Böhmes Frömmigkeit kommend finden wir uns zunächst vor die Frage gestellt: Wie verhält sich das dort sich offenbarende individuelle Geschehen zur religiösen Gemeinschaft und zur geschichtlichen Religion? Die schärfste Kritik an der bestehenden Kirche und das Hinstreben zu einer universalen Kirche des Geistes ist uns gelegentlich schon bei ihm begegnet. „Die wahre Kirche Christi hat kein Gesetz, Christus ist der Tempel, da wir müssen eingehen, der Steinhauffe machet keinen neuen Menschen; aber der Tempel Christi, da Gottes Geist lehret, wecket die halb-todte Bildniß auf“[1]. Diese Kirche ist an keinen Raum gebunden, sondern „der Heilige hat seine Kirche an allen Orten bey sich und in sich ... Der H. Geist predigt ihm aus allen Creaturen .... Ein rechter Christ bringt seine heilige Kirche mit in die Gemeine: sein Hertz ist die wahre Kirche, da man soll Gottesdienst pflegen“[2]. Böhme steht damit in dem großen Zusammenhang des protestantischen Spiritualismus, der in der Kritik der Reformation keine andere als diese wahre, geistige Kirche kennt[3]. Der Gegensatz zu den bestehenden Kirchen, in den Böhme damit tritt, äußert sich bei ihm in Formen und Begriffen, die wir auch sonst schon kennen. Sein Kampf gilt der „Mauerkirche“, der großen Hure, dem „großen Gebäu zu Babylon“ und wie die Ausdrücke der apokalyptischen Polemik, mit denen zum Teil auch Luther die päpstliche Kirche angriff, alle lauten. Was Böhme ihr vorgeworfen hat, ist in der Hauptsache immer wieder das eine: „Keine Mauer-Kirche oder Gleißnerey, wie die heisse, kann Gottes Reich erben, als nur einig und allein das wahre lebendige Opfer der neuen Wiedergeburt aus dem Bunde der Verheissung im Paradeise, durch das lebendigmachende Wort im Opfer Christi“[1]. Das, was ihn schon an der orthodoxen Imputationslehre abstieß, das „Sichkitzeln“ mit dem Werk Christi, ohne ihm doch in seinen Tod nachzufolgen, eine Christenart, die so aus der Kirche kommt, wie sie hineingegangen ist, die die Predigt immer nur auf den andern bezieht, aus dem ihr vorgehaltenen Sündenregister immer nur ehrenrührige Nachreden gegen den Nächsten entnimmt und darum mit wahrem Behagen das Unwetter der Bußpredigt über sich ergehen läßt, ist ihm ein Zeugnis dafür, daß in den Kirchen eitel Heuchelei und Lüge herrschen[2]. Wo der Geist gewichen ist, ist Pracht und Hoffahrt eingezogen, so daß „Christi Reich in Freuden stehet mit Getümmel, Orgeln und Pfeiffen“[3]. Das Verabscheuungswürdigste von allem ist seiner friedlichen, stillen Natur das Lehrgezänk, wie es ihm so häßlich auch im eigenen Leben entgegengetreten ist. In der Kirche wird nichts als Streit, Verachtung und Gotteslästerung getrieben,

---

[1] Menschw. I 13, 3. [2] Wiedergeb. 6, 14 ff.

[3] Einzelnachweise erübrigen sich. Alle Gesamtdarstellungen und Monographien belegen diese Grundtatsache reichlich. Von den neueren Darstellungen vgl. besonders E. Seeberg a. a. O. Kap. 5 IV, und Kühn a. a. O. für Schwenckfeld S. 154 ff. Joris S. 291. 295 ff. Böhme S. 319 ff. 325. Allerdings kann ich von dem Unterschied gegenüber Schwenckfeld (S. 325 Anm. 102) nichts bemerken. Mir scheint die an sich richtige und auch auf B. und Schw. zutreffende schärfere Scheidung von Mystik und Spiritualismus, die Kühn (S. 18) anstrebt, hier übertrieben. In diesem Sinne gibt es auch bei B. spiritualistische Gedanken über die Kirche (sie umspannt in der Kirche Abels als Wohnung des Geistes die Zeiten usw.), die man dann auch wieder absondern müßte, so daß B. immer geflickter und die Verbindung seiner Gedanken immer rätselhafter würde. — Wichtiger ist es hingegen, zu erkennen, was Holl a. a. O.

S. 450 ff. gezeigt hat, wie der Rückzug auf diese nur-geistige Kirche eine Ermüdungserscheinung (zuerst bei Denck und Franck) ist gegenüber den Versuchen der älteren Täufer, auf enthusiastischer Grundlage eine sichtbare Kirche zu bilden. (Besonders charakteristisch in Münzers Gemeinde der Auserwählten.)

[1] Myst. Magn. 27, 46.

[2] Myst. Magn. 63, 36 ff.

[3] Myst. Magn. 59, 19.

„daß ein Bruder den andern um seiner Meinungen willen verachtet, verketzert und dem höllischen Feuer giebet, dadurch alle Liebe, Wahrheit und Einträchtigkeit verlischet“[1]. Böhme hat mit den Ausdrücken der Abneigung gegen eine solche Kirche nicht gespart. Vor allem sind die Theologen Gegenstand seines Angriffs, die nur Historie predigen[2], die wahren Kinder Gottes schmähen und verfolgen, hoffärtig und geizig sind, „den Elenden aussaugen und mit Gewalt drängen“ und dafür noch gelobt und mit stattlichen Titeln und dem Ruf besonderer Gottesfurcht geehrt werden[3]. Eine solche Kirche vermag er nicht anders anzusehen denn als Abfall von der ursprünglichen wahren Kirche, und so ist auch seine Betrachtung der Geschichte des Christentums, wie er sie mit äußerst geistreicher und kraftvoller Phantasie in der Vorrede zur Morgenröte unter dem Bilde eines Baumes geschildert hat, ganz von der Verfallsidee beherrscht[4]. Mit alledem hat sich Böhme nicht nur Gedanken und Ausdrücke der Spiritualisten und Mystiker vor ihm zu eigen gemacht, — darunter auch den Begriff der „Mauerkirche“[1] — sondern gemeinsam mit ihnen auf wichtige Ideen Luthers zurückgegriffen. Luther hat in der Kritik der katholischen Kirche Gedanken ausgesprochen, die wie eine Vorwegnahme der spiritualistischen Angriffe auf die Kirche überhaupt anmuten. Ich denke dabei nicht so sehr an die apokalyptischen Streitworte gegen das antichristliche Rom als vielmehr an Darlegungen, in denen seine Motive deutlicher zum Ausdruck kommen. Alles Kirchenbauen und -besuchen ist gottlos, wenn es ohne den Glauben an Christus, also ohne Ablegung aller Werk- und Verdienstgedanken geschieht[2]. Das ist seine Grundstellung, von der aus er seine scharfen Angriffe unternimmt: „Es were besser, das man alle kirchen und stifft ynn der welt außwurtzelett und tzu puluer vorbrentt, were auch weniger sund, obs schon yemandt auß freuell thett, denn das eyn eynige seel ynn solchem yrthum vorfurett und vorderbett wirtt.“ Wenn er auch dabei den Katholizismus im Auge hat, so stecken in seinen Gedanken doch Motive allgemeiner Art, zumal in der Begründung, die er ihnen gibt: „Denn gott hatt nichts von kirchen, ßondern alleyn von den seelen gepotten, wilche seyn rechte eygentliche kirchen sind . . . Wer aber diße kirchen vorletzt, den wirt gott vortilgen“[3]. Luthers Idee der unsichtbaren Kirche ist es, die in all den Spiritualisten lebendig geblieben ist, die Gemeinde der wahrhaft Gläubigen oder, wie es bei ihnen heißt, der

---

[1] Myst. Magn. 63, 41 ff.

[2] s. o. S. 249.

[3] Myst. Magn. 63, 39 ff. Der soziale Zug, der hier in die Polemik hineinkommt, ist für ihn überhaupt recht bezeichnend. Vgl. Dreif. Leben 15. Besonders kräftig ist sein Angriff auf die Maul-Pfaffen, Maul-Affen, Larven-, Historien-Pfaffen Drei Prinz. 26, 20 ff.

[4] E. Seeberg a. a. O. S. 354 ff. hat seine Darstellung, die in Verbindung mit der Kühns a. a. O. S. 319 ff. es mir möglich macht, mich in diesem ganzen Abschnitt kürzer zu fassen, daran angeknüpft, so daß ich auf seine ausgezeichnete Analyse verweisen kann. Ich möchte ihm auch in der Vermutung beitreten, daß B. sich selbst in den geschichtlichen Zusammenhang als den Durchbruch der letzten, den eschatologischen Kampf heraufführenden Erkenntnis eingestellt hat. Die Parallele in Morgenr. 23, 85 macht es mir ganz sicher. Ein derartiges Selbstbewußtsein, das ja gar nicht auf sein empirisches Ich begründet ist, sondern auf die Gotteswirklichkeit, die durch ihn hindurchbricht, ist dem bescheidenen Manne nicht fremd. Immerhin findet es hier einen ganz besonders starken Ausdruck, zu dessen Verständnis an die eschatologische Spannung erinnert werden muß, in der Böhme zeitlebens stand. s. u. S. 294 f.

---

[1] Bei Paracelsus s. E. Seeberg a. a. O. S. 341 Anm. 2. Bei Weigel, Kirchen- oder Hauspostill 1618 III 94.

[2] WA 10 I 1 S. 248, 15 ff.

[3] ebenda 253, 3 ff. Der Zorn Gottes gegen die Kirchen, die schlimmer sind als Frauenhäuser und Mordgruben, zeigt sich auch darin, daß er sie ganz besonders oft mit dem Blitz straft. 255, 5 ff.

Wiedergeborenen. Und auch er — das begegnete uns schon — macht sich die verbreitete und bei Böhme häufige Unterscheidung zwischen den Kirchen Abels und Kains zu eigen[1]. Gleich ihm ist damit auch Böhme bei seiner Kritik der Kirchen von einem zentralen religiösen Gedanken ausgegangen, freilich wieder mit einem charakteristischen Unterschied: Für Luther wird die römische Kirche darum fluchwürdig, weil sie Christus die Ehre raubt, Böhme wendet sich von den Kirchen ab, weil sie es an der Frucht der Wiedergeburt fehlen lassen.

Durch diese scharfe Ablehnung der Kirche dürfen wir uns aber nicht verdunkeln lassen, daß Böhme ein ausgeprägtes Empfinden für den Gemeinschaftscharakter der Religion besaß. Auch die unsichtbare Kirche ist für ihn eine Einheit, die zur Darstellung und brüderlichen Verbundenheit drängt. Seine Mystik fordert das geradezu von ihm. Es gehört ja zu den Grundlagen seiner religiösen Spekulation, daß wir alle über Raum und Zeit, über die Schranken unseres eigenen Ich hinweg eine wirkliche Einheit, einen Leib in Christus bilden, von einem Geiste erleuchtet werden, der jedem einzelnen die tiefe, das ganze Weltgefüge durchdringende Erkenntnis schenkt und uns unmittelbaren Anteil nehmen läßt an der Erlösung durch Menschwerdung und Tod Christi[2]. Besonders empfing für ihn das Abendmahl dadurch seine hohe Bedeutung. Wir dürfen nicht unwürdig und gleichgültig herantreten: „Nein, es ist eine brüderliche, gliedliche Verbindniß: Wir verbinden uns darmit in Christo zu einem einigen Menschen, und derselbe einige Mensch ist ein ieder in Christo selber.“ Wir sehen, wie fest er mit diesen mystischen Gedanken die Verbindung knüpft: wir sind alle in Christus eine Einheit, aber vermöge der Identität ist jeder einzelne dieses Ganze.

---

[1] s. o. S. 250 Anm. 2.
[2] s. o. S. 46 ff., 197 ff.

Er verwendet diesen Gedanken aber nur dazu, die Verantwortung und Gemeinschaftspflicht des einzelnen um so nachdrücklicher auszusprechen. „Darum soll unser Fürnehmen bey solcher Zusammenkunft seyn, daß wir uns, als Glieder eines Leibes, wollen mit solcher Niessung feste verbinden und dem Satan mit seinem Wiederwillen absagen und uns hertzlich lieben, wie uns Christus geliebet hat und hat sein Leben für uns in Tod gegeben“[1]. Der entscheidende Anstoß, in der Liebe dem Bewußtsein der Verbundenheit mit den anderen Ausdruck zu geben, liegt für Böhme immer darin, daß wir gerade im allerletzten, vor Gott die feste Einheit bilden. Uns aus aller Zerspaltung und Entfremdung dazu wieder zu machen, ist das einfache letzte Ziel des göttlichen Wirkens. „Darum ist Gott Mensch geworden, daß Er sein herrlich Instrument, welches Er zu seinem Lobe machete und Ihme verdarb und nicht nach seiner Freuden- und Liebe-Begierde wolte klingen, wieder zurecht brachte.“ Und wenn ich in der Gelassenheit zu einer Posaune und Stimme seines Instruments werde, so erfreue ich mich dessen „in allen meinen Mit-Saiten und Stimmen, welche neben mir als in ein ewiges Wercк ins Lob Gottes gerichtet sind“. Die Brüder sind nichts anderes als „meine lieben Mitstimmen im Lobe Gottes“[2]. So gut lutherisch im Ergebnis diese Gedanken sind, so beruhen sie für Böhme doch immer nur auf ihrer mystischen Begründung. Nur in dem einen Grundgefühl sind beide einig, daß die Gemeinschaft durch niemand anderen geschaffen wird als durch Gott und daß nur die Verbindung in ihm der Grund ihres Bestehens ist. Freilich wie verschieden ist diese Verbindung! Bei Luther das Geschenk des Worts und der Vergebung an jeden einzelnen, bei Böhme die umspannende mystische Einheit.

Damit ist deutlich, daß die religiöse Gemeinschaft für Böhme sich auch in die sichtbare Kirche hinein erstreckt. Er hat bei aller Polemik gegen die Kirchen das Interesse an der Gemeinde nicht verloren. Er denkt nicht daran, wie etwa Franck[1], die Sakramente zu verwerfen und für eine überwundene Stufe zu halten, sondern bejaht sie und sucht nur die Irrtümer, die die Kirche damit verbindet, davon abzuwehren. Eine ernsthafte Abendmahlsfeier ist für ihn gerade die Quelle wirklich brüderlicher Verbundenheit. Deshalb setzt er alles daran, ein rechtes Verständnis des Sakraments zu schaffen. Dasselbe zeigt sich auch bei der Gemeinde. Mit großer Lebhaftigkeit dringt er — wiederum ganz anders als ein Mann wie Franck, für den die empirische Gemeinde schlechthin zu den verwerflichen „Secten" und „Rotten" gehörte[2] — auf die Reformierung der Gemeinde in der Richtung auf das ideale Ziel der völligen geistigen Einheit und wendet sich dabei bezeichnenderweise sogar an die Obrigkeit: „O Ihr theuren Fürsten, thut eure Augen auf .... ihr seyd das rechte Haupt der Gemeine, euch werden Christi Schäflein vertrauet." Ihnen entwickelt er das Bild, das ihm vorschwebt. Die Priester sind nur die Ältesten der Gemeinde und darum ihre Diener, nicht ihre Herren. Sie sollen „sanftmüthig lehren und mit der Gemeine umgehen, als mit ihren Kindern, sie fein züchtig in Lehren und Straffen mit Vermahnen unterweisen." Vor allem sollen sie nicht streiten und lästern. Den Verächter der Gemeinde sollen sie zunächst privatim vermahnen, wenn er sich aber verstockt, mit dem Bann des Geistes in die Hölle, in Gottes Zorn binden. Die Schlüsselgewalt der Gemeinde ist für ihn von großer Wichtigkeit. Nicht der Priester besitzt sie, sondern die Gemeinde. Der Kleinste in ihr gilt so viel wie der Größte[1]. Die ideale Gemeinde vermag als Braut Christi die Seelen wirklich zu lösen oder zu binden. Sie kann dem Bußfertigen, der die Aufnahme in die Gemeinde begehrt, die Vergebung erwirken. „Wenn wir die Hände auf ihn legen und beten über ihn, so dringen wir mit unserm Willen, als in einem Leibe in Christo zum Vater; sein Wille wird unser Wille, denn er ergibt sich durch Christum in die Braut, als in unsern Willen, welcher auch Gottes Wille ist, und wir nehmen ihn billig in unsere Liebe in unsern Willen, und sencken uns in ihme durch Christum in Gott, also vergeben wir ihme seine Sünde“[2]. Das sind Gedanken, die nach allem anderen überraschend wirken und ein eigentümliches Schwanken Böhmes verraten. Eine Gemeinde dieser Art gibt es nicht, denn die Kirche des Geistes ist zu solchen zeremoniellen Handlungen wie Handauflegen und Gebet nicht fähig. Und doch überträgt Böhme diese Züge der apostolischen Gemeinde ganz unmittelbar auf die Gegenwart und spricht von dem Handeln der Gemeinde Christi. Daraus spürt man, wie ihm auch die sichtbare Kirche als Idee nicht fremd ist, nur bedarf es in dem Verfall, den er in der „Mauerkirche“ wahrnimmt, wieder der Weckung des rechten Geistes. So wenig die steinerne Kirche vor anderen Gebäuden etwas an Heiligkeit voraus hat, so trägt doch die Gemeinde, die sich mit ernstem Gebet in ihr versammelt, den heiligen Tempel Christi in sich[3]. All diese Versuche, die Kirche im Hinblick auf das Ziel der lebendigen, sichtbaren Gemeinde zu erneuern, stehen mit seinem spiritualistischen Kirchengedanken in Spannung. Böhme steht hier in einer ganz ähnlichen Gebundenheit an ein deutlich auf Luthers Gedanken vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen aufbauendes Verständnis der sichtbaren Gemeinde wie

---

[1] Abendm. 3, 51 f.

[2] Sign. rer. 12, 14 f.

---

[1] Hegler, Geist und Schrift bei Seb. Franck, 1892, S. 264 ff.

[2] Hegler a. a. O. S. 255 ff. Kühn a. a. O. S. 325 gleicht B. hier viel zu sehr an Franck an.

---

[1] Dreif. Leben 13, 5 ff.

[2] Dreif. Leben 11, 72. Vgl. 40 Fragen 24, 12.

[3] Myst. Magn. 63, 47.

Schwenckfeld, der die Konsequenz der vollen Verwerfung der sichtbaren Kirche aus seinen spiritualistischen Grundgedanken ebensowenig gezogen hat[1].

2

Davon bleibt aber unberührt, daß die wahre Religion keinesfalls an die konfessionellen Grenzen gebunden ist. Denn die Gegensätze der Konfessionen sind „Meinungen“, die Böhme so scharf bekämpft: „Nein, mein Fritz, Meinungen thuns nicht; sondern das lebendige Wort, da das Hertze die Gewissheit erfähret, darinnen stehet Glauben im H. Geist“[2]. Eine konfessionelle Religion macht die Erkenntnis, das Wissen zum Maßstab. Das empfindet Böhme als die schlimmste Verzerrung aller wahren Frömmigkeit. „Es liegt an niemands Wähnen oder Wissen, auch an keiner historischen Meinunge, sondern am Wolwollen und am Wolthun“[3]. Die Religion ist etwas so unendlich Einfaches, allen Menschen Zugängliches, daß sie nicht an die Grenzen der Kirchen gebunden ist. Sie ist nichts anderes als der rechte Wille, der in Gottes Willen, d. h. in Selbstentsagung und Brüderlichkeit eingeht. Darin liegt die Wurzel von Böhmes Toleranz[4]. Denn hier gilt: „Ein Heide oder Türcke ist Gott so nahe, als du unter Christi Namen. So du aber einen falschen ungöttlichen Willen in der That führest, so bist du sowol ausser Gott als ein Heide, der Gottes nicht begehret und den nicht will. Und so ein Türcke Gott suchet, und das mit Ernst, und ob er in Blindheit wandelt, so ist er doch unter dem Kinder-Hauffen, welche unverständig sind, und erreichet Gott mit den Kindern, welche nicht wissen, was sie reden: denn es lieget am Willen und nicht am Wissen, wir sind alle blind an Gott"[1]. Neben dieser Zurückführung der Religion auf den Maßstab aller Frömmigkeit, die Reinheit des Willens, sind es zwei andere große Gedanken, die Böhme zur Toleranz zwingen. Einmal haben die Heiden zwar Christum nicht erkannt, hängen aber wenigstens zu allermeist dem Monotheismus an[2]. „Christus scheinet allen Völckern, einem wie dem andern, dem einen in seinem geoffenbarten Namen, dem andern Volcke aber in einem Namen des Einigen Gottes"[3]. Und zum andern leuchtet den edlen Heiden dadurch, daß sie den einigen Gott besitzen und von einem reinen Streben nach Gott erfüllt sind, das „Licht der Natur". Soweit sie „aus der Sucht der Verderbung ausgingen ins Licht der Natur, weil sie Gott nicht kanten und lebeten in der Reinigkeit, dieselbe waren des freyen Willens Kinder"[4]. Denn „das Licht der ewigen Natur ist Gottes Hertze .... So nun ein Mensch daraus geboren wird, so ists gut, denn er ist aus Gott geboren: es werden viel Völcker also in Gott geboren, die vom Namen Christi, wie Gott ist Mensch worden, nichts wissen“[1]. Damit will Böhme natürlich nicht sagen, daß die Heiden und Juden schon in der Vollkommenheit wären. Nein, sie sind blind an Christus, und jetzt ist die Zeit gekommen, wo auch von ihnen gefordert wird, daß sie sehend werden[2]. Nur haben die Christen keine Ursache, sich über sie zu erheben, da sie selbst dadurch, daß die Christenheit in Lehrgezänk, Selbstsucht und Aberglauben ausgeartet ist, daran schuld sind, daß das Morgenland der „Vernunftlehre“ der Türken verfiel[3]. So verschieden diese Begründungen der Toleranz sind, so ruht alles auf dem umfassenden Grundgedanken der echten Religion, die so einfach und universal ist, daß sie über alle Formen hin eine Einheit bildet. „So einer in Gott lebet und mit Gott will“[4], ist alles lehrhafte Disputieren überflüssig, weil einem solchen Menschen der Geist und alle Erkenntnis unmittelbar geschenkt wird. Damit zeigt sich auch am letzten wieder, daß Böhmes Kritik der Kirche und seine Gedanken über geschichtliche Religion und religiöse Gemeinschaft als Ganzes ein Zusammenhang spiritualistisch-mystischen Gepräges sind, an dessen Grundcharakter auch die ihm fremden Züge, die wir festzustellen hatten, nichts ändern.

---

[1] Vgl. Holl a. a. O. S. 460 Anm. 7.

[2] Gegen Tilke I 306. Vgl. Dreif. Leben 7, 8.

[3] Dreif. Leben 6, 20, vgl. o. S. 264.

[4] Böhmes Stellung zur Toleranz hat eine umfassende Behandlung durch Kühn erfahren, von der ich in der Frage ihrer spezielleren Begründung nur in Einzelheiten abweiche. Kühn hat die einzelnen begründenden Gedanken nicht scharf genug unterschieden, vor allem den Begriff der Natur, der hier wichtiger ist als bei der Obrigkeit, wo er ihn herangezogen hat (S. 305 f.), nicht berücksichtigt. Im Hinblick auf das reiche Material, das er bietet (S. 312 ff.), beschränke ich mich hier.

---

[1] Dreif. Leben 6, 21. Vgl. Morgenr. 11, 34 ff. 20, 22. Tilke I 404 ff. Gnadenw. 10, 43.

[2] Man sieht, daß er die Heiden wesentlich noch wie Luther nach dem Bilde der Türken zeichnet, wenn er auch andere zu nennen weiß, z. B. einmal Asianer, Syrer, Egypter, Mohren, Griechen, Afrikaner und Indianer zusammen. (Dreif. Leben 11, 92.)

[3] Gnadenw. 13, 18, vgl. 10, 43. Dreif. Leben 12, 21. Myst. Magn. 40, 75 ff. An dieser letzten Stelle vollzieht er einen eigenartigen Ausgleich zwischen seiner Toleranz und seinem scharf ausgeprägten biblischen und kosmischen Offenbarungsbegriff: „Wir Menschen haben keinen Gott mehr ausser Christo dem Sohn .... Wenn nun die Türcken den Vater anbeten, so höret Er sie im Sohn und nimt sie allein im Sohn zur Kindschaft an."

[4] Von dem irdischen und himmlischen Mysterio 8, 9.

3

Böhmes Toleranz hat keine Anwendung gefunden auf die römische Kirche. Zeitlebens hat er sich zu ihr im schärfsten Gegensatz gewußt und ihn oft derb ausgesprochen. Das mag wenigstens noch gestreift werden als ein Zeichen dafür, wie sehr und selbstverständlich er sich hier als Lutheraner wußte[1]. Schon in der Vorrede zur Morgenröte, in der er die Geschichte des Christentums unter dem Bilde eines allmählich heranwachsenden Baumes schildert, hat er das Papsttum sehr eindrucksvoll mit einem Krämer verglichen, den der Teufel unter den Baum gestellt hat, um die heilbringenden Zweige und Früchte zu verkaufen, und der sie noch dazu verfälschte, den Schatz seines Herrn zu mehren[2]. Demgegenüber empfand er die Reformation, die als neuer Schößling unmittelbar aus der Wurzel aufwuchs[3], als Rückkehr zur ursprünglichen Quelle: „Höre du Römischer Pabst und du Römischer Kayser, was zürnest du mit uns armen verlornen Söhnen in Teutschland, die wir zu unserm ersten rechten Vater eingehen?“[4] Die Geldwirtschaft des Papstes, die auch aus dem Schlüsselamt — wir sahen, was es recht verstanden für die Gemeinde bedeutet — einen Handel gemacht und Seel-Messen erfunden hat und dem Papst ein Wohlleben bringt, das mit dem armen Leben Christi nichts mehr zu tun hat, ist ihm das

---

[1] Tilke I 408 f. Dasselbe drückt er ein andermal damit aus, daß „der erste Bund des in Gnaden eingesprochenen Worts“, der im Paradies nach dem Fall geschlossen wurde, in ihnen gelegen habe. Gnadenw. 10, 24.

[2] Myst. Magn. 51, 41 ff.

[3] Myst. Magn. 40, 82 f. vgl. 62, 40. Dreif. Leben 11, 92.

[4] Taufe II 1, 15.

---

[1] Es ist nicht ganz überflüssig, das einmal zusammenzustellen. Zu den Kategorien, unter denen Hankamer uns B. nahebringen möchte, gehört auch die seiner Katholizität. Er ist für ihn „der erste wahrhaft »katholische«, deutsch-katholische Mensch seit Ekkehart“ (S. 90). „Böhme dachte Katholizität . . . als Harmonie“ (S. 151) usw. Dieser Sprachgebrauch ist eine unerfreuliche Spielerei. Oder sollen wir uns etwa angewöhnen, auch die Aufklärung als katholisch zu bezeichnen, die doch mindestens ebenso überkonfessionell und „katholisch-allgemein“ dachte wie Böhme? Zugleich stellt es Hankamer so dar, als habe B. nur in der Morgenröte in die protestantische Polemik gegen das Papsttum eingestimmt, während er sich später „aus solcher zeitlich-räumlichen Beschränkung“ löste (S. 149). Die folgenden Stellen werden genügen, das Gegenteil zu beweisen.

[2] 37 ff. [3] 53. [4] Dreif. Leben 16, 17.

Antichristliche in diesem Babel[1]. Damit verbindet sich ein gleißnerisches Zeremonienwesen in großer Pracht[2] und ein Machtstreben, das ein glänzendes irdisches Reich errichtete, sich im Bann ein falsches Schwert schuf und die Obrigkeit zum Nachrichter bestellte[3]. Auf eine tiefere Kritik läßt Böhme sich freilich so gut wie nie ein. Er wirft es den Ordensleuten vor, daß sie sich an Christi Stelle setzen[4], und geht einmal — das ist das Ausführlichste dieser Art — zu einem fein gedachten Angriff auf den Ablaß über: „Nun wolte ich gerne wissen, wie dem bußfertigen Sünder, der sich in Gottes Willen wirft, der aus dieser Welt Vernunft ausgehet in Gottes Barmhertzigkeit, seine Sünde zu behalten wären. Noch viel lieber wolte ich gerne wissen, wie ein sündiger Mensch den andern aus der Höllen führen könne ins Himmelreich, da er doch selber nicht hinein kann .... So das wahr wäre, wie der Antichrist rühmet, so müste ein Teufel den andern verjagen“[5]. Hier ist spürbar, wie sich Böhme selbständig über die beiden Angriffspunkte klar geworden ist, während er im übrigen mit voller Zustimmung die protestantische Polemik aufgenommen hat.

II. Ethik

1

Wie für Böhme das Sittliche unmittelbar aus dem Innersten seiner Religion entspringt, bedarf hier keiner Veranschaulichung mehr. Seine Frömmigkeit hat keine andere Zuspitzung als die auf das Tun; sie ist Umkehr, Wiedergeburt, Vereinigung des eigenen Willens mit dem Gottes. Zugleich wird der Wille über sich selbst hinausgelenkt auf die Mitmenschen, mit denen wir in einer unmittelbaren Einheit in Christus verbunden sind. Darum ist der Grundsatz seiner Ethik die vollendete Brüderlichkeit, die den andern als Kind derselben Mutter, als Zweig desselben Baumes betrachtet[1], den Blinden zur Erkenntnis leitet, wenn sie ihm auch den Weg nicht abnehmen kann[2], die dem Nächsten „Arzt und Erquickung“ ist[3]. Wie tief die Wurzeln dieser Gesinnung in das innerste religiöse Empfinden Böhmes einschlagen, erhellt daraus, daß er die mystischen Grundgedanken seiner Religion gern als Liebe zusammengefaßt hat. Das schönste Beispiel dafür ist der prachtvolle, von dem Meister im Gespräch vom übersinnlichen Leben angestimmte Hymnus auf die Liebe, deren Tugend das Nichts, das Ausgehen aus aller Kreatur ist und deren Kraft alles durchdringt, die sich zur Höhe Gottes emporschwingt und an Größe und Weite sogar Gott übertrifft, denn „wo Gott nicht wohnet, da gehet die Liebe hinein: Dann da unser lieber Herr Christus in der Höllen stund, so war die Hölle nicht Gott, aber die Liebe war da“. Wer sie findet, findet das Nichts des Ungrundes und alles, den Anfang aller Dinge. Sie tötet den eigenen Willen und macht uns lebendig in ihrem Leben. „Dein Wille wird ihr Wille; so bist du dir alsdann todt und lebest aber Gotte“[4].

---

[1] Morgenr. 9, 7. Drei Prinz. 18, 67 ff. 26, 22 f. Besonders die Seel-Messen und die damit verbundene Vorstellung der Erlösung aus dem Fegefeuer, die seiner Anschauung von der Wirksamkeit einer ernsthaften Fürbitte vor Gott als Betrug erscheint, hat er scharf angegriffen. Drei Prinz. 18, 104 ff. 19, 54 ff. 40 Fragen 24, 11 ff.

[2] Dreif. Leben 11, 56. Myst. Magn. 77, 66.

[3] Dreif. Leben 13, 3 f.

[4] Myst. Magn. 70, 91.

[5] Dreif. Leben 11, 69.

Wenn damit die letzte, umfassende Begründung von Böhmes Ethik ausgesprochen ist, so verdient daneben noch eine einzelne, darin nicht unmittelbar enthaltende Zielsetzung unsere Aufmerksamkeit, die zugleich den Maßstab für die Beurteilung des eigenen Handelns gibt. Der Mensch, der seinen Willen in den göttlichen einführt, wird zum Werkzeug Gottes. Dieses überaus häufige Bild hat auch Luther mit ganz besonderer Vorliebe verwendet. Wie bei ihm so faßt sich auch bei Böhme in diesem Gedanken die sich selbst verneinende und zugleich von Gott aus bejahende Selbstbeurteilung zusammen[1]. Stiefel gegenüber hat er das zum Kennzeichen des rechten Propheten gemacht. „Der Prophet saget nur: So spricht der Herr; Er hält sich nur für ein Werkzeug, dem befohlen ist, was er reden soll. Er saget nicht: Ich bin das Weib, die Braut der Stimme Gottes, ich will in und aus Gottes Hertzen reden“[2]. Das ist auch das Ziel aller Gelassenheit: ein Mensch, „der in seiner Ichtheit und Selbstheit im eigenen Willen wie todt ist, auf daß er des grossen Gottes Werckzeug sey, damit Er machet und thut, was und wie er will“[3]. Böhme spricht also das letzte Ziel seiner Religion und Sittlichkeit nicht nur im Gedanken der Identität aus, sondern verwendet gern auch ein solches Bild, das auch im Zustand der Willenshingabe vom Abstandsgefühl der Kreatur durchdrungen ist.

---

[1] Wiedergeb. 7, 11.

[2] Dreif. Leben 2, 46.

[3] Myst. Magn. 24, 21.

[4] 26 ff. Im übrigen verweise ich auf Kühn a. a. O. S. 320 ff., der diesen Zug an Böhmes Frömmigkeit besonders schön geschildert hat.

2

Die Einschätzung der Welt ist bei Böhme bestimmt durch die ganze Freiheit, mit der die ursprüngliche Reformation von der festen Stellung ihrer Gebundenheit im Gewissen aus das Leben betrachtete. Die gesamte Schöpfung ist das Aufgabengebiet des Menschen. „Der äussere Mensch soll die Wunder der äussern Natur, als im äussern Mysterio, eröffnen, beydes aus der Erden und über der Erden; Alles, was die Sternen vermögen und die Erde in sich hat, das soll der Mensch in Wunder, Formung und Wesen bringen"[1]. Jede Arbeit des Menschen wird zu einem von Gott gesetzten Beruf. „Arbeiten und werben muß er, denn er ist darum ins äussere Leben geschaffen, daß er soll Gottes Wunder offenbaren mit seiner Kunst und Werbung"[2]. Damit macht sich Böhme die Einschätzung des irdischen Berufs zu eigen, die zwar schon in der deutschen Mystik angelegt ist, aber erst von Luther ihrer Schranken in der Überordnung des mönchischen Lebens über das weltliche entledigt und in ihrer ganzen Reinheit als ein Dienst am Werk und zum Lobe Gottes aufgefaßt wurde[3]. Am schönsten und Luther am ähnlichsten hat er das einmal von der Kunst, die ihm zugleich Wissenschaft und alle Kulturarbeit enthält, ausgesprochen: „Die Kunst gibt zwar keine Göttliche Kraft oder Weisheit, fördert auch nicht zu Gottes Reich. Sie gehöret aber dem äußern Menschen der Wunder Gottes, daß er soll Gottes Wunder und grosse verborgene Weisheit schauen und Gott in allen seinen Wercken loben. Wenn der äussere Mensch keine Kunst lernet, so ist er dem Vieh am allernächsten, das da nicht weiß, was das Wesen aller Wesen ist"[4]. Freilich will er damit keiner schrankenlosen Hingabe an das irdische Leben das Wort reden. Wir dürfen unsern Willen nicht ausschließlich darein setzen[5]. „Die eigene Vernunft soll nicht der Anfang seyn“, sondern die tiefste Demut vor Gott, die seinen Geist und Willen in allem Forschen und Tun voranstellt[1]. Wir müssen uns immer bewußt bleiben, daß wir mit zwei Augen sehen, zwei Willenszielen folgen müssen: „Setze deinen lincken Willen ins Werck, das du machest und dencke, daß du Gottes Knecht im Weinberge Gottes bist und arbeite treulich; und deinen rechten Willen setze in Gott ins Ewige: Und dencke, daß du keine Stunde sicher bist, daß du nur in deinem Tagewercke bist und must immer nach der Stimme hören, wann dich dein Herr heisset heimkommen“[2]. Luther unterscheidet sich davon insofern, als er sich bei der Beurteilung des irdischen Tuns vornehmlich dagegen wehrt, daß ein verdienstliches Werk daraus gemacht wird, während Böhme im Zusammenhang seiner mystischen Gedanken sich um die Unverworrenheit der religiösen Intention von der Bindung an das Kreatürliche bemüht. Doch ist dieser Unterschied gegenüber dem Gemeinsamen unwichtig.

---

[1] Über diese Spannung in Böhme s. S. 273 Anm. 4. Zu Luther vgl. Holls Aufsatz, Luthers Urteile über sich selbst a. a. O. S. 381 ff.

[2] Stiefel II 93.

[3] Sign. rer. 10, 39, vgl. 11, 10.

---

[1] Menschw. III 15, 7.

[2] Dreif. Leben 17, 4, vgl. 40 Fragen 12, 22.

[3] s. Holl, Die Geschichte des Wortes Beruf. Sitz.-Ber. der Berl. Ak. Phil.-hist. Kl. 1924 S. 14ff., 24ff.

[4] Stiefel II 460. Dabei mag übrigens erwähnt werden, daß Böhme bildliche Darstellungen Gottes verwarf: „Das Mahlwerck, wie man Gott als einen Mann mahlet, welcher Adam machet und hernach über Adam stehet, als er schläffet, und ein Weib aus ihm machet, ist mehr abgöttisch als wahrhaftig." Myst. Magn. 19, 27.

[5] Menschw. III 5, 7.

Eine ganz überraschende Beeinflussung Böhmes durch Luthers Gedankenwelt begegnet uns, wenn wir nun beobachten, wie sich Böhme zu den einzelnen Gebilden des weltlichen Lebens stellt. Am deutlichsten ist das beim Staat. Selten hat er sich lutherischer ausgedrückt: „Die Richter und Könige, sowol Fürsten und Regierer sind Gottes Amtleute im Hause dieser Welt, welche Gott wegen der Sünden gesetzt hat, daß sie solten scharf schneiden, damit dem Treiben des Gottlosen gewehret werde“[3]. Darum sind die Gesetze nur auf die Übeltäter abgezweckt,

---

[1] Gelassenh. 1, 35.

[2] 40 Fragen 12, 25.

[3] Drei Prinz. 21, 44. „Darum ist die Obrigkeit und Herrschaft zu einem Schutz der Gerechten Substantz und Willen von Gott geordnet.“ Myst. Magn. 22, 74. „Nicht heben wir die Aemter auf, die sind Gottes, so wol auch die Amtleute sind Gottes Knechte .... dienet er (ein König) darinnen aber nicht Christo .... der nimt Gott seinen Gewalt und machet eine Eigenheit daraus.“ Myst. Magn. 66, 22 f., vgl. 18, 26. 73, 36 ff. 74, 44 ff.

„die nicht der Liebe und der Gerechtigkeit wollen, die werden mit Gesetzen getrieben und gezwungen“[1]. Derselbe göttliche Auftrag ist ihm auch in der Rechtsprechung enthalten: „Ein rechter Richter, der da richtet nach Gerechtigkeit, ist Gottes Statthalter im Reich dieser Welt: damit sich nicht dürfte allzeit sein Grimm ausgiessen über die Völcker, so hat Er ihnen das Schwert in die Hände gegeben, zu schützen den Gerechten und zu straffen den Falschen; und so er das mit Ernste thut in Gottesfurcht und nicht nach Gunst, so ist er im Himmelreich groß, denn er führet zur Gerechtigkeit und leuchtet wie die Sonne über die Sternen“[2]. Das alles ist eine Begründung und ein Ziel der Staatsgewalt, wie es Luther wörtlich so formuliert haben könnte[3]. In der Wertung des Staates treffen wir bei Böhme genau dieselbe Doppelbetrachtung, die wir auch von Luther kennen. Einmal entspringt die Obrigkeit „aus der Natur des Grimmes“, muß Gott hart zugreifen, da die Menschen sich nicht von seinem Geist führen lassen wollen[4]. Und andererseits ist der wahre Fürst doch ein Diener Christi, der das Amt der Liebe und Gerechtigkeit, des Schutzes der Guten zu versehen hat und nur, wenn er sich vom eigenen Willen leiten läßt, dem Zorn dient[5].

Nun hat aber Johannes Kühn mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß daneben noch ein zweiter Gedankengang zu bemerken ist, der die staatliche Ordnung aus der Natur ableitet[6]. Böhme unterscheidet gelegentlich, daß Gott den Menschen nur die Herrschaft über die Tiere und übrigen Kreaturen gegeben habe, während die Herrschaft übereinander aus der Ordnung der Natur stamme[1]. Er stellt sich das so vor, als habe Gott dem Menschen gewissermaßen dieses Reich abgetreten. „Alle Gesetze und äußerliche Ordnungen, die Gott dem Menschen anbefohlen, die gehören alle in die Ordnung der Natur, als in das ausgesprochene geformte Wort, dasselbe hat Gott dem Menschen zum Eigenthum gegeben“[2]. „Alle Königliche und Fürstliche Hoheit samt allen Regimenten urständen“ somit aus dieser Ordnung[3], und der Richter und Staatsmann läßt sich ebensogut als „Amtmann der Natur“ bezeichnen wie als Amtmann und Statthalter Gottes[4]. Ist damit etwas entscheidend Neues ausgesagt, was, wie Kühn meint, dem ganzen System eine Wendung gibt und erst den wahren Böhme enthüllt? Ich glaube nicht. Das Auftreten des Naturbegriffs, dessen Bedeutung gelegentlich schon zu erwähnen war[5], ist zwar an sich von großer Wichtigkeit. Aber unvergleichlich charakteristischer ist es für die Zwischenstellung Böhmes zwischen lutherischer und naturrechtlicher Staatsbegründung, daß damit inhaltlich noch nichts geändert ist. Das wäre es erst dann, wenn die Natur zur selbständigen Begründung der Staatsordnung verwendet würde. Das ist aber nicht der Fall. Gott hat das Reich der Natur zwar dem Menschen in die Gewalt gegeben, aber doch nur, „daß er dadurch soll das Böse vom Guten scheiden und soll ihme einen Richter über die Bosheit der falschen Begierde und Lust erwehlen“. Gott hält es weiter für seine Ordnung, es ist und bleibt Gottes Gesetz[6]. Und selbst wenn die

---

[1] Wiedergeb. 7, 9.

[2] Drei Prinz. 21, 46.

[3] Das wird zum Greifen deutlich schon an der allerbekanntesten Stelle aus der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ WA 11, 251, 1 ff., mit der vor allem Myst. Magn. 35, 30 ff. zu vergleichen ist.

[4] Myst. Magn. 35, 32.

[5] ebenda 66, 18. 24 ff., vgl. 22, 74. Zu Luther s. Holl a. a. O. S. 255 ff.

[6] a. a. O. S. 305 f.

---

[1] Myst. Magn. 33, 6. [2] ebenda 8. [3] ebenda 10.
[4] ebenda 17. [5] S. 280.

[6] Myst. Magn. 33, 15. Gerade an dem hier verfochtenen Recht der Obrigkeit auf Todesstrafe zeigt sich das sehr deutlich: Menschenblut darf nur vergossen werden „durch die Ordnung

Menschen, wie es Böhme einmal ausdrückt und der Verselbständigung der Natur nahekommt, sich diese Ordnung selbst machen, so kommt inhaltlich nichts anderes heraus, als was Böhme sonst als den Gottesauftrag an den Staat ausgeführt hat. Auch bleibt Gott Richter über diese Ordnung und hat das Jüngste Gericht darüber gesetzt, „das Falsche vom Rechten zu scheiden. Alles was nicht aus der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe gehet, da ist das Gerichte Gottes darüber gestellt“[1]. Noch deutlicher wird das an anderer Stelle, wo Böhme Nimrod als das Urbild des Herrschers und der Staatsgewalt schildert. Nimrod ist „ein Jäger vor dem Herrn, denn die Natur ist vor dem Herrn“, und hat den Auftrag, daß er „das Thier solte jagen, fangen, tödten und im Zaum halten . . . sonst würde nur ein allgemein Wüten, Reissen, Beissen und einander Auffressen unter den Menschen-Thieren seyn gewesen: Dieweil sie sich Gottes Geist nicht wolten lassen regieren, so musten sie sich das Amt der Natur lassen regieren“[2]. Wäre der Mensch der geblieben, als den ihn Gott geschaffen hatte, so hätte es des Jägers nicht bedurft[3]. Das ist ganz genau dasselbe, was Böhme auch ohne den Begriff der Natur in Übereinstimmung mit Luther als die Aufgabe des Staates bezeichnet hat. Ich vermag also nicht einzusehen, inwiefern der Wertmaßstab der Herrschaft ein besonderer, „moralisch-mystischer“ ist. Die durch sie er-

---

der Natur, durch Gottes Gesetze, die ist die Rächerin; denn Gott saget: Ich will euers Leibes Blut rächen“. Wo ist hier die Aufgabe der Obrigkeit als die „Herausarbeitung des der urständlichen Vollkommenheit entsprossenen Wesens der Gerechtigkeit“ gefaßt? (Kühn S. 306.) Genau dasselbe ohne den Naturbegriff Myst. Magn. 66, 26.

[1] Myst. Magn. 33, 9.

[2] Myst. Magn. 35, 32.

[3] ebenda 35, 36. Im übrigen muß betont werden, daß auch im Myst. Magn., aus dessen 33. Kap. Kühn seine Belegstellen allein entnimmt, die lutherische Staatsauffassung, wie die S. 287 Anm. 3 angeführten Stellen zeigen, durchaus die herrschende ist.

strebte Gerechtigkeit, die Kühn als ein der Natur selbst zugrunde liegendes Gesetz deutet, ist keine andere als die Scheidung des Guten und Bösen, die Inzuchthaltung der finsteren Elemente zum Schutz der Gerechten, wie Böhme auch sonst die Aufgabe des Staates immer bestimmt hat. Das ist gerade das außerordentlich Bezeichnende für den geschichtlichen Ort Böhmes, daß der keimende Naturbegriff noch so vollständig von der lutherischen Begründung umklammert ist, daß er nirgends zur selbständigen Entfaltung kommt. Inhaltlich bleibt Luthers Gedankenführung noch durchaus herrschend, und die aus der Natur, d. h. in diesem Falle aus der urständlichen Vollkommenheit abgeleitete Begründung der Staatsordnung wirft auf Böhme nur einen ersten, matten Schimmer[1].

Noch viel einheitlicher ist Böhmes Anschauung in der Frage des Krieges. Genau wie Luther will er das Recht dazu auf den Verteidigungskrieg beschränken. Wer den Krieg „anfähet, der thuts aus einer eigenen Begierde zur Selbheit“. Oder jedenfalls, so überschreitet er diese Unterscheidung, das Schwert darf nie von Menschen gezogen werden, „es erwecke es denn der Eifer-Geist Gottes in ihme“[2]. Und auch dann ist der Krieg immer noch ein Amt des göttlichen Zornes. Er „urständet aus Gottes Zorne“[1], „aus seinem Grimme über die Sünde“[2]. „Ein ieder Kriegsmann ist eine Ruthe Gottes Zornes, damit er durch seinen Grimm die Bosheit der Menschen also straffet und verschlinget“[3]. So ordnet er ganz übereinstimmend mit Luther den Krieg in den allgemeinen Zweck des Staates ein. Damit sieht er gerade in der Härte des Krieges eine starke Absicht Gottes. Gott kann durch ihn ein sündhaftes Volk vertilgen und ein heiligeres an seine Stelle setzen[4]. Hingegen hat er nicht dieselbe lebhafte Empfindung wie Luther dafür, daß der Krieg auch ein Dienst der Liebe und ein christliches Werk sein kann, insofern er die Unschuldigen schützt und Raub und Tyrannei abwehrt. Im Gegenteil, er scheidet dieses Zornwirken Gottes immer aufs schärfste von seiner Liebe. Die Propheten, die dem Volk Israel Gottes Siegesverheißung gaben, haben nicht in der Liebe, sondern im Zorn Gottes gesprochen[5]. Böhme reißt die beiden Seiten in Gott völlig auseinander und greift auf die verzweifelte Auskunft zurück, auf die schließlich auch seine spekulative Betrachtung des Gottesgedankens hinausläuft: „Gott aber, so viel Er Gott heisset, begehret keinen Krieg.“ Dagegen als zorniger Gott läßt er ein Volk das andere erschlagen[6]. Damit ist allerdings der Sinn der Betrachtung des Krieges, die er mit Luther teilt, ganz aufgehoben. Denn nun drückt sich in Gottes Zorn nicht mehr die strafende und schützende Absicht aus, sondern er ist wieder die große kosmische Gewalt des Finsteren und Bösen, die zu fressen und zu verschlingen begehrt[7]. Wir sehen hier bei der Frage des Krieges wieder dieselbe Umbiegung und Aufhebung des lutherischen Zornesgedankens vor uns, die uns die Spekulation Böhmes auf Schritt und Tritt zeigte. Sie entspringt hier daraus, daß Böhme zwar auch die furchtbare Gewalt des Krieges nicht von Gott unabhängig machen konnte, aber doch letzten Endes, wie es Luther ausdrückte[1], mit Kinderaugen nur die Härte und Grausamkeit und nicht auch dadurch hindurch mit männlichen Augen das notwendige, heilsame und trotz allem liebreiche Wirken Gottes zu sehen vermochte. Ein Zeichen, wie schwer dieser Tiefblick ist, wenn Böhme, ein Mann solcher Spannungen und solcher Unerschrockenheit des Denkens, ihn nicht ertrug!

---

[1] Viel naiver und der Begründung aus der Natur (hier: aus dem tatsächlichen Zustand der Schöpfung) viel näher stehend ist dagegen z. B. die Argumentation des Paracelsus, die nicht von dem Sinn der Obrigkeit, sondern einfach von ihrer Existenz, ihrer göttlichen Einsetzung ausgeht. „Unser leben uf erden ist dermaßen, das uns got selbs gesezt hat embter und stent, die uns sollen auf erden fürsten in unserer notdurft. wie nun dieselbigen von got seind aufgesezt, also sollen wir dieselbigen zal halten und haben.“ Werke II 1 S. 219 Matthießen. Vgl. Sudhoff a. a. O. II S. 254. Im übrigen ist seine Stellung zum Staat recht gebrochen. Vgl. Sudhoff II 526 f.

[2] Myst. Magn. 22, 73. Für Luther vgl. Kawerau, Luthers Gedanken über den Krieg. Schriften des Ver. f. Ref.-Gesch. 124. 1916, und Holl a. a. O. S. 267 ff.

---

[1] ebenda.

[2] Drei Prinz. 20, 22.

[3] Myst. Magn. 33, 19.

[4] Myst. Magn. 22, 73.

[5] Drei Prinz. 20, 22. 27 ff.

[6] Myst. Magn. 38, 8 ff. „Wenn man zum Feuer, Schwert und Verwüstung Land und Leute greiffet, da ist kein Christus, sondern des Vaters Zorn, und der Teufel ist Aufblaser.“ Drei Prinz. 26, 16, vgl. Myst. Magn. 33, 2.

[7] Myst. Magn. 38, 9.

Ein ganz verändertes Bild nehmen wir wahr, wenn wir schließlich noch einen kurzen Blick auf Böhmes Beurteilung der Ehe werfen. Denn hier sind wir weit ententfernt von der ungebrochenen Bejahung dieses Stücks der göttlichen Schöpfung bei Luther und haben den sich davon abwendenden Mystiker vor uns. Zwar hat er gelegentlich das eheliche Leben bei heiligen und gottesfürchtigen Menschen als Gott angenehm geschildert[2] und seine Sündhaftigkeit — bezeichnenderweise vom Naturbegriff aus — bestritten: „Das Eheliche Werck ist in sich, so es in der Ordnung geschicht, nicht sündlich, denn es wird durch Gottes Amtmann der Natur getrieben und unter Göttlicher Gedult ertragen“[3]. Aber es ist doch nur geduldet und an sich „vor Gottes Heiligkeit ein Eckel“[4]. Gott hat es nicht gewollt, sondern es ist durch den Fall entstanden, als Adam seine ursprüngliche, übergeschlechtliche Wesenheit verlor[5]. Darum schämen sich zartempfindende Menschen dieses Zeichens unseres gefallenen Wesens, so wie

---

[1] WA 19, 626, 28 ff.
[2] Gegen Stiefel II 331.
[3] ebenda 409.
[4] Myst. Magn. 41, 2. Stiefel II 398.
[5] Drei Prinz. 15, 35 ff. 40 Fragen 8, 2 ff. Menschw. I 6, 7 ff.

Böhme es auch bei einigen Tieren in der übrigen Natur finden wollte[1].

III. Das Ziel der Geschichte

Böhme hat nicht nur eine theoretische Eschatologie ausgebildet, sondern hat selbst unter dem starken Eindruck der unmittelbaren Nähe der letzten Zeit gestanden. Dieses Bewußtsein hat ihn sein Leben lang begleitet von der „Morgenröte“ an, in deren Vorrede er sich selber in der Geschichte des Christentums den Platz unmittelbar vor dem Endkampf gegeben hat[2] und deren Titel den hereinbrechenden Tag des Herrn ankündigen soll[3], in wachsender Stärke bis zu den letzten Schriften und Briefen[4]. Gelegentlich ist diese Spannung in mächtigen Schilderungen durchgebrochen: „Lieben Brüder, es ist eine Zeit des Suchens, Findens und Ernstes; Wen es trift, den trifts. Wer da wachet, der wirds hören und sehen. Wer aber in Sünden schläffet und in seinen fetten Tagen des Bauchs, der spricht: Es ist alles Friede und stille, wir hören keinen Schall vom Herrn. Aber des Herrn Stimme ist an den

---

[1] Auch bei frommen Eheleuten „schämet sich doch die edle Seele davor .... Findet man doch Thiere, die sich dessen schämen, darinne angedeutet wird, daß sich die Natur des schämet. Und wenn mans am besten und mit dem rechten Namen nennen will, so heisset es ein Eckel vor Gottes Heiligkeit, der aus der Sünden entstanden ist durch Adams Fall“. Stiefel II 396. 398. So ist das eheliche Leben zwar natürlich, aber nicht heilig. 397.

[2] s. o. S. 273 Anm. 4.

[3] 23, 85. Vgl. auch 4, 2. 12, 119.

[4] Myst. Magn. 46, 32 f. Sendbr. 52, 2. 63, 9, wo er die „Reformation“ kommen sieht, die ihm drei Jahre zuvor durch ein Gesicht angekündigt worden sei (58, 13), 58, 5 und vor allem 55, 13 ff.: „Sie ist erschienen die Zeit und wird bald erscheinen, wer da wachet, der siehet sie. Viel haben sie schon empfunden, aber es muß von ehe eine grosse Trübsal vorüber gehen, ehe sie gantz offenbar wird“ (17).

Enden der Erde erschollen, und gehet auf ein Rauch und mitten im Rauche eine grosse Helle eines Glantzes. Amen! Hallelujah. Amen! Jauchtzet dem Herrn in Zion, dann alle Berge und Hügel sind voll seiner Herrlichkeit: Er scheust auf wie ein Gewächse, wer will das wehren? Hallelujah“[1].

Vor einer näheren Ausmalung dieses letzten Geschehens hat sich Böhme im großen und ganzen sehr gehütet und sich, wo er sich zu Einzelfragen äußerte, meist kritisch und vorsichtig ausgesprochen. Namentlich seine hauptsächliche Auslassung hierüber, der „Unterricht von den letzten Zeiten an Paul Kaym .... in zwey Theylen“ (1620) zeigt eine sympathische Zurückhaltung. Die Betrachtung der Einzelvorstellungen würde meine Aufgabe überschreiten[2], nur die Grundlinie seiner Eschatologie verdient unsere Aufmerksamkeit. Die Geschichte mündet für Böhme in zwei ewige Ausgänge. Nicht eine letzte Einheit schließt sie ab, sondern eine letzte absolute Scheidung, die Gott im Gericht vollzieht[3]. „Da will Er das Böse von dem Guten scheiden und das Gute wieder in die sanfte und liebliche Wonne setzen, wie es war vor der greulichen Anzündung der Teufel und will das Grimmige dem König Lucifer zu einer ewigen Behausung geben.“ So spricht er es schon in der Morgenröte[4] aus und hat diese Vorstellung bis ans Ende seiner Entwicklung unverändert festgehalten[5]. Es wird nach dieser Zeit nichts sein als Licht und

---

[1] Gelassenh. 2, 55. Vgl. Dreif. Leben 18, 14 ff. Menschw. II 7, 14. Vom himmlischen und ird. Mysterio 9, 6. Sign. rer. 7, 54. Sendbr. 41 P. S. 1 ff.

[2] Eine (freilich nicht ganz zureichende) Darstellung gibt Martensen, Jakob Böhme. Deutsch von A. Michelsen, 1882, S. 234 ff.

[3] Darauf und auf die darin liegende Beziehung zu Luther hat auch E. Seeberg a. a. O. S. 362 f. schon aufmerksam gemacht.

[4] 9, 46.

[5] Myst. Magn. 22, 47.

Finsternis[1], denn auch wer in der Hölle ist, hat dort sein ewiges Leben[2]. Um so höher ist darum nach Böhme die Verantwortung der einzelnen Seele für ihr ewiges Schicksal. „Hat sie es nun alhier gut gebacken, so isset sie es gut“[3]. Die entgegengesetzte Vorstellung, daß das Zornfeuer gelöscht, das Böse in das Gute verwandelt würde, bekommt für ihn schon dadurch etwas Unmögliches, daß dann auch Lucifer wieder ein Engel werden, wieder in Liebe und Demut leben müßte, was das „höllische Fundament“ in ihm nie zulassen könnte. Denn sein „gantzes Leben ist anders nichts als das höllische Fundament“, seine Existenz ist nichts als Empörung[4]. Aber das Entscheidende ist, daß hier der Grundcharakter seiner Metaphysik und seines Denkens überhaupt durchbricht: der absolute Dualismus von Gut und Böse, Licht und Finsternis. Diese beiden „Qualitäten“, die die gesamte Natur in sich trägt und auf deren Verbindung und Widerstreit ihr Leben allein beruht, werden im Gericht voneinander geschieden, nachdem sie zuvor noch den letzten Endkampf miteinander gekämpft haben[5]. Damit sprengt noch einmal die lutherische Gedankenwelt die Mystik bei Böhme. Von nichts ist hier weniger die Rede als von dem Eingehen der Bilder in die Einheit, der Kreaturen in den Abgrund ohne allen Unterschied, von dem Versinken aller Gegensätze in das Eine des Ursprungs, da nichts mehr „zugelegt“ wird, wie es Eckhart ausdrückt[6], da die Begriffe von gut und böse sinnlos werden. Damit hätte Böhme das ewig gegenwärtige Geschichtsziel der Mystik wiedergegeben. Die gedanklichen und begrifflichen Formen dazu hätten ihm wahrlich nicht gefehlt. Der „Ungrund“ war bereit, in seiner uranfänglichen, unentfalteten Einheit die Gegensätze wieder zusammenzuschließen, die ihm entsprungen waren. Aber es ist, als habe Böhme diesen Ausgangspunkt aller Natur- und Geschichtsentwicklung vergessen, als wüßte er nichts mehr davon, wie er ihn als den ewigen, überzeitlichen, darum auch das Ende für sich fordernden Ursprung und Hintergrund alles Geschehens geschildert hat. Der Dualismus, der, wie hier wiederum ganz deutlich wird, auf der absoluten, sittlichen Schätzung von gut und böse beruht, hat diese Einheit der Mystik zerstört und auch an diesem letzten Punkt das Denken Böhmes geformt.

---

[1] Drei Prinz. 9, 40.

[2] ebenda 20, 86.

[3] Drei Prinz. 19, 24. Andernfalls muß sie in die Hölle gehen und „alda essen, was sie alhie gekochet hat“. Dreif. Leben 11, 37.

[4] 177 Fragen 8, 5. Genau so wie in dieser Bruchstück gebliebenen Schrift aus seiner allerletzten Zeit schon Morgenröte 19, 47.

[5] Morgenr. Vorr. 9. 68 ff. 78 ff.

[6] s. o. S. 80.

Die Betrachtung des lutherischen Einflusses auf Böhmes Religion scheint eine vielfach gebrochene, wenig einheitliche Linie zu ergeben. Von nächster, fast wörtlicher Berührung mußten wir oft unvermittelt zum ausgesprochenen Gegensatz, von formelhaften Anklängen, die aber dem Geist nach nichts miteinander gemein hatten, zu einer Gleichgestimmtheit des innersten Empfindens übergehen. Ist das nicht doch ein Hinweis darauf, wie zufällig und darum unbedeutend die Berührungen hier sind, ja wie willkürlich überhaupt die hier geübte Betrachtungsweise ist? Ist nicht das vielleicht doch der allein echte Böhme, wie er uns sonst entgegentritt, der im Funkeln des Zinngefäßes in durchdringender Schau den Sinn und die Struktur aller Dinge erkannte, der die sieben Naturgeister in allem Wachstum betrachtete, das Ineinander und die lebendige Bewegung der Elemente zu verstehen suchte und seine Frömmigkeit in die Sprache der deutschen Mystik kleidete?

Ich denke, daß sich die anscheinend verwirrten Linien des hier gezeichneten Bildes ohne viel Mühe doch zu einer wirklichen inneren Einheit zusammenschließen lassen, die zugleich über die entscheidenden Gedanken seiner Metaphysik wie seiner Frömmigkeit übergreift. Denn auch betrachtend dürfen diese beiden Seiten seines Wesens nie voneinander getrennt werden, ohne daß man sich ihrer notwendigen, unlösbaren Verbindung bewußt bleibt. Das, was uns überall gleichmäßig stark entgegentrat, war das tiefe Empfinden Böhmes für die Spannungen, in denen wir und die gesamte Schöpfung um uns leben. Das wird in seinem spekulativen Dualismus das Grundgesetz seines Denkens und geht auch hier letzten Endes auf eine Gegensätzlichkeit sittlicher Art zurück, die ebenso seine Frömmigkeit in entscheidender Weise bestimmt. Hier ist der Punkt, an dem für sein Weltbild wie für seine persönliche Religion die Mystik immer wieder durchbrochen wird und der Ursprung aller von Luther empfangenen Motive liegt. Von daher gestaltet sich für ihn das Böse zu der gewaltigen kosmischen Macht, um deren Verständnis sich seine Spekulation bemüht, und wird ihm die Sünde zum Anlaß, in den späteren Schriften dem Werk Christi wenigstens ansatzweise den Charakter der Versöhnung zu geben. Aus der Tiefe des Sündenbewußtseins entsteht ihm die Kluft gegenüber Gott, die nur der Aufschwung des Willens, die Tat des Glaubens zu überwinden vermag. Aus ihr erheben sich alle Anfechtungen, gegen die sich Böhme im Glauben an Gottes Herz flüchtet und auch seine Mystik nicht mehr als Versinken in den dunklen, unbekannten Abgrund erlebt. Diese Spannung verleiht ihm zugleich den starken Anstoß zur sittlichen Erneuerung, in der sich der Gegensatz gegen Gott in Willenseinheit umwandelt. Und schließlich ist auch seine Betrachtung von Staat und Krieg eine Verkörperung dieser Erkenntnis der Gegensätze, insofern er ihre Notwendigkeit darauf begründet, und wird seine Eschatologie zum letzten Ausdruck dieses Spannungsbewußtseins. Die Grenzen Luther gegenüber sind hier nicht noch einmal ausführlich zu ziehen. So wenig der Gegensatz zur Kirchenlehre, der Böhme zum scharfen Widerspruch gegen den einseitig gewordenen Rechtfertigungsgedanken veranlaßte, zu unterschätzen ist, so bleibt es doch ihre Verschiedenheit, daß für Böhme die Lösung der Spannung in dem ihr entspringenden Funken des neuen Lebens bestand, während für Luther alter und neuer Mensch in gleicher Weise mit Gott versöhnt, Schuldanklage und Willenswiderspruch beide vor Gott zum Schweigen gebracht werden mußten.

Daß Böhme die tiefen Gegensätze, die die Welt und das persönliche Leben ihm zeigten, sobald er sie von der spannungslosen Vollkommenheit Gottes aus betrachtete, nicht nur gekannt, sondern daran gelitten hat, macht das menschlich Nahe an ihm aus. Er hat sie auch an der eigenen Person erlebt, darum ist die Beurteilung seines eigenen Ich immer wie bei Luther ein Ja und Nein zugleich gewesen, seine Sicherheit und siegesgewisse Erkenntnis und Verkündigung immer nur im Kampf errungen worden. Das stellt ihn auch menschlich in die Nähe Luthers. Ich setze noch einmal ihre Zeugnisse nebeneinander. Als einer, der „im Sturme gesieget“, schreibt Böhme: „Es ist nichts heimlichers in dieser Welt als das Reich Christi und auch nichts offenbarlichers als das Reich Christi; und geschiehet ofte, daß der da meinet, er habe es und lebe darinnen, der hats nicht .... Dagegen stehet mancher in großen Aengsten und Verlangen darnach und gebieret gantz ängstlich und wolte es gerne haben, so rauschet der Teufel über ihn her .... Aber er säet in seiner trübseligen Angst die Perlen, und der Teufel verdecket es ihme, daß er sie nicht kennet und kennet sich selber nicht. Er säet ins Reich Gottes und kennet nicht seinen Samen“[1].

---

[1] Drei Prinz. 21, 50 ff. Die Beziehung auf sich selbst stellt er ausdrücklich her: „Wiewol die theure Erkentniss nicht ist,

Und Luther tröstet das gedrückte Gewissen: Sicut ii, qui ad verbum Dei indurantur atque confidunt, pessimum signum habent, ita qui trepidant ad ipsum et terrentur, optimum signum habent .... Igitur si quis nimie timet se non esse electum vel tentatur de electione sui, cum tali timore gratias agat et gaudeat se timere, cum scit fiducia, quoniam Deus mentiri non potest, qui dixit: »Sacrificium Deo spiritus contribulatus« i. e. desperatus, »cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies«[1]. Als Glieder des „heimlichen Reiches Christi“, denen die Furcht und das unruhige Herz als Unterpfand der Erwählung und des Friedens galten, wußten sich beide: Böhme, dessen Weg aus der Verzweiflung zur tiefen Freude an Gott führte, und Luther, der Mann des zerschlagenen und getrösteten Gewissens. Darum sind auch die Kämpfe Böhmes um seine Erkenntnis und die Ruhe seines Herzens, so andersartig sie sind, derer Luthers würdig wie wenige sonst im Protestantismus.

---

es sey dann, daß er eines im Sturm gesieget und den Teufel niedergeschlagen“ (59).

[1] Römerbr. II 214, 18 ff. Ficker.

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena. — 5265

A. Marcus und E. Webers Verlag (Dr. jur. Albert Ahn) in Bonn

Luthers Werke

in Auswahl

Unter Mitwirkung von Albert Leitzmann
herausgegeben von

Otto Clemen

Vier Bände. — Preis gebunden je 8.— M.
Band I—IV komplett 30.— M.

Aus Rezensionen über die Bonner Lutherausgabe:

Historische Zeitschrift: Es wurden die einzelnen Stücke mit kurzen, geschickt abgefaßten Einleitungen versehen, in denen auf kritische Fragen und Literatur hingewiesen ist. Die Weimarer Lutherausgabe wurde natürlich vielfach benutzt, doch hat Clemen recht, wenn er für seine Ausgabe selbständige Bedeutung in Anspruch nimmt. — Der Druck ist recht sorgfältig.

Kirchliche Rundschau: . . . So wird diese Neuausgabe ein unentbehrliches Hilfsmittel für das Studium Luthers werden.

Deutsche Literatur-Zeitung: Clemens Luther, auf 4 Bände berechnet und in seiner ganzen Anlage an die Lietzmannschen „Kleinen Texte" angelehnt, will mit der Einführung in den Urtext zum quellenmäßigen Studium Luthers, seiner Geschichte, Theologie und Sprache hinleiten, es ist also vor allem die Ausgabe, die man künftig unseren Studenten zur Anschaffung empfehlen wird. — . . . jede Schrift mit knapper Einleitung, kenntnisreich, geschmackvoll und stets mit eigenem, gesunden Urteil, so daß diese neue Lutherausgabe gute Aufnahme und weite Verbreitung in jedem Sinne verdient.

Archiv für Reform.geschichte: Die neue Ausgabe soll, auch in der Auswahl, den „ganzen Luther" zeigen, ihn allseitig als Reformator und Begründer einer neuen Kultur, als Erbauungsschriftsteller, Bibelübersetzer und -Erklärer, Polemiker, Satiriker zur Geltung bringen. Die Ausgabe erhebt, indem sie sich, wie selbstverständlich, an die Weimarer Ausgabe anlehnt, gleichwohl Anspruch auf selbständige Bedeutung, insofern sie die dort vorgetragenen Forschungsergebnisse nie ungeprüft übernimmt, auch in Einleitungen und Anmerkungen, besonders zu Luthers früheren Schriften, manche Ergänzung und Berichtigung bringt.

Der Weltheiland

Eine Jenaer Rosenvorlesung mit Anmerkungen

Preis 1.— Mark

Inhalt: Vergils vierte Ekloge. Das goldene Zeitalter in der römischen Lyrik. Horaz und Sertorius. Das Säkulum. Alexander der Große als Weltkönig. Die Diadochen und die Sotervorstellung, ihr Gottkönigtum. Cäsar und Augustus als Weltheiland. Vergil und Heraz über die augusteische Zeit. Augustus und die Heilandsidee. Die spätere Kaiserzeit. Die orientalische Wurzel der römischen Heilandsidee: Babylonisches und Ägyptisches Gottkönigtum. Ägyptische messianische Weissagungen. Die Messiasidee in Altisrael und im jüdischen Volke. Das Urchristentum. Der Chiliasmus. Der Heilandsbegriff des Paulus.

Luthers religiöses Vermächtnis und das deutsche Volk

Ein Vortrag

von

Otto Ritschl

Preis 0.80 M.

Monatshefte f. rhein. Kirchengeschichte: Als des Reformators religiöses Vermächtnis stellt der Verfasser die Doppelerfahrung fest: „Gott macht lebendig, indem er tötet“, und „Gottes Kraft ist in den Schwachen mächtig“. In einem interessanten Gang durch Geschichte und Kirchengeschichte wird dafür der Wahrheitsbeweis erbracht. Der gehaltvolle Vortrag klingt aus in die Mahnung, Luthers religiöses Vermächtnis gerade jetzt hochzuhalten.

Vom gleichen Verfasser erschien:

Reformation und Evangelische Union

Preis 0.80 M.

Kirchlicher Anzeiger für Württemberg: Sehr fein und klar ist Ritschls Charakteristik der 5 Reformatoren, deren Gedankenkreis im Unionswerk vor 100 Jahren vereinigt sind: neben Luther, Melanchthon, Butzer, Calvin, Zwingli. Ihre besondere Eigenart zeichnet er durch den Hinweis auf ihre Herkunft (nach der politischen und persönlichen Seite), ihre Bildungseinflüsse, ihre Stellung zur Schrift und zur Rechtfertigungslehre Luthers. Am Schluß widmet er der Befruchtung des deutschen Reformationsgebietes durch den reformierten Typus noch ein besonderes Wort.

A. Marcus und E. Webers Verlag (Dr. jur. Albert Ahn) in Bonn

FONTES HISTORIAE RELIGIONUM EX AUCTORIBUS GRAECIS ET LATINIS COLLECTOS

edidit

CAROLUS CLEMEN

Bisher sind erschienen:

Fasciculus I

FONTES HISTORIAE RELIGIONIS PERSICAE

Collegit

CAROLUS CLEMEN

Preis 3.60 M.

Fasciculus II

FONTES HISTORIAE RELIGIONIS AEGYPTIACAE

Collegit

THEODORUS HOPFNER

Pars I
auctores ab Homero usque ad Diodorum continens
Preis 4.50 M.

Pars II
auctores ab Horatio usque ad Plutarchum continens
Preis 4.— M.

Pars III
auctores a Clemente Romano usque ad Porphyrium continens
Preis 6.— M.

Pars IV
auctores ab Eusebio usque ad Procopium Caesareensem continens
Preis 7.— M.

A. Marcus und E. Webers Verlag (Dr. jur. Albert Ahn) in Bonn

TABVLAE IN VSVM SCHOLARVM

EDITAE SVB CVRA

IOHANNIS LIETZMANN

Erschienen sind:

1. SPECIMINA CODICVM GRAECORVM VATICANORVM collegerunt PIVS FRANCHI DE' CAVALIERI et IOHANNES LIETZMANN. 1910. XVI S. 50 Tafeln in Lichtdruck. geb. 8 M., in Pergament 16 M.
2. PAPYRI GRAECAE BEROLINENSES collegit WILHELM SCHVBART. 1911. XXXIV S. 50 Tafeln in Lichtdr. geb. 8 M., in Perg. 16 M.
3. SPECIMINA CODICVM LATINORVM VATICANORVM collegerunt FRANCISCVS EHRLE S. J. et PAVLVS LIEBAERT. XXXVI S. 1911. 50 Tafeln in Lichtdruck. Z. Zt. vergriffen.
4. INSCRIPTIONES LATINAE collegit ERNESTVS DIEHL. XXXIX S. 1912. 50 Taf. in Lichtdruck. geb. 8 M., in Pergament 16 M.
5. HANDSCHRIFTEN DER REFORMATIONSZEIT ausgewählt von Prof. Dr. G. MENTZ. 1912. XXXVIII S. 50 Tafeln in Lichtdruck. geb. 7 M., in Pergament 14 M.
6. ANTIKE PORTRÄTS bearb. von RICH. DELBRÜCK. LXX S. (m. 41 Abb.). 62 Taf. in Lichtdr. 1912. geb. 12.50 M., in Pergament 20 M.
7. INSCRIPTIONES GRAECAE collegit O. KERN. XXIII S. 1913. 50 Tafeln in Lichtdruck. geb. 8 M., in Pergament 16 M.
8. SPECIMINA CODICVM ORIENTALIVM collegit EVGENIVS TISSERANT. XLVII S. 1913. 80 Tafeln in Lichtdruck. geb. 20 M., in Pergament 28 M.
9. DEUTSCHE UND LATEINISCHE SCHRIFTEN IN DEN NIEDERLANDEN (1350–1650). XXII S. 1918. 50 Taf. in Lichtdruck. geb. 8 M.

A. Marcus und E. Weber's Verlag (Dr. jur. Albert Ahn) in Bonn

ALLGEMEINE RELIGIONSGESCHICHTE

von

CONRAD VON ORELLI

weil. Professor in Basel

Unveränderter Abdruck der zweiten Auflage von 1911 und 1913
vollständig in 2 Halbleinenbänden

Preis 2 Bände gebunden 33.— M.

Der Vorzug des Orellischen Werkes ist der, daß es eine objektive Darstellung der Religion gibt, indem er sie selbst reden läßt. Unsere Missionsfreunde, die den Entscheidungskampf zwischen Islam und Christentum in Afrika kommen sehen, finden hier bestes Rüstzeug für literarische Bearbeitung des Gegners. Kirchl. Rundschau.

. . . es wird ein so reichhaltiges, übersichtlich gruppiertes und besonnen gesichtetes Material geboten, daß ich gar nicht anstehe, dies Lehrbuch unter allen, die wir besitzen, für Studierende am meisten zu empfehlen.
Theologie der Gegenwart VI, 2.

Da die erste Auflage hier nicht angezeigt wurde, die Kenntnis des Werkes aber für den Religionslehrer unerläßlich ist, so wollen wir auf Inhalt und Anlage näher eingehen. Ein großer Vorteil des Buches ist, daß es auch den Bedürfnissen eines weiteren Leserkreises Rechnung trägt. . . . . Zeitschrift f. Gymnasialwesen.

Die Eigenart des Werkes tritt auch hier zutage: nüchterne, sachliche Darstellung, klares Urteil vom Standpunkt des bibelgläubigen Christen aus. Die Reformation.

Alles in allem: ein ganz vortreffliches Buch!
Theol. Literaturbericht.

A. Marcus und E. Weber's Verlag (Dr. jur. Albert Ahn) in Bonn

Lehrbuch der Kirchengeschichte

von

D. S. M. Deutsch
Geh. Konsistorialrat und Professor der Theologie.

Preis geh. 22.— M.

Es bedeutet immerhin ein Wagnis, wenn zu den vorhandenen trefflichen Lehrbüchern der Kirchengeschichte noch ein neues ediert wird. Allein im Hinblick auf das vorliegende Buch kann das Wagnis als gelungen bezeichnet werden. Das Werk hat entschieden seine Vorzüge, von denen wir vor allem denjenigen rühmend hervorheben, daß es lesbar ist, und zwar derart, daß die Lektüre zum Genuß wird. Das Buch bringt das Wesentliche, den Ueberblick über das Ganze in klarer lebendiger Darstellung. Das ist das Hauptverdienst des Verfassers, daß er in edler Selbstzucht sich streng auf das Wesentlichste beschränkt hat und nicht durch Aufzählung von Kleinigkeiten seine Gelehrsamkeit und Belesenheit hat offenbaren wollen. — Das Buch würde, des sind wir sicher, eine Zierde jeder Pfarr- und Synodalbibliothek bilden.

Pastor W. Rotscheidt
in den „Monatsheften f. Rheinische Kirchengeschichte“, III. Nr. 11/12.

Das Vorwort bezeichnet als Ziel dieser Kirchengeschichte die Darstellung der Gesamtentwicklung in Berücksichtigung alles Wesentlichen und mit Verzicht auf Einzelheiten. Diese Aufgabe ist vortrefflich durchgeführt. Es tritt merklich das Ganze im Gange seines Werdens vor den Leser hin. . . . Was geboten wird, ist ein zuverlässiges Lehrbuch in schlichter, immer nur die Sache erfassender Sprache. Die allgemeine Grundrichtung ist besonnen konservativ. . . . Unter den zahlreichen kirchengeschichtlichen Handbüchern wird dieses in seiner praktischen Eigenart sicherlich den Platz finden, den es verdient.

Prof. Schultze-Greifswald im „Theologischen Literaturbericht“.

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena.

DATE DUE

~~[illegible] 26 '76~~			

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

85906 248.42
B633Yb
Bornkamm, H.

85906 248.42
B633Yb
Bornkamm
AUTHOR
Luther und Böhme

248.42 85906
B633Yb